MÉTODOS LÓGICOS
E
DIALÉCTICOS

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

MÉTODOS LÓGICOS E DIALÉCTICOS

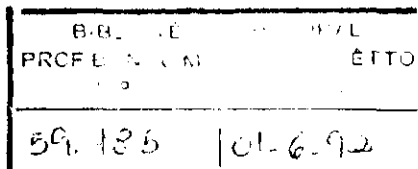
II VOLUME

3.ª edição

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8º andar — Telefone: 35-6080
SÃO PAULO

1.ª edição, outubro de 1959
2.ª edição, maio de 1962
3.ª edição, novembro de 1962

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MARIO FERREIRA DOS SANTOS

Êste livro foi composto e impresso para a Livraria e Editôra LOGOS Ltda., na Gráfica e Editôra MINOX Ltda., à av. Conceição, 645 — SÃO PAULO

INDICE

COMENTÁRIOS DIALÉCTICOS

Pelo método analítico, alcançamos a **via deductiva**; pelo método sintético, a **via inductiva.**

Ao analisarmos o sujeito, alcançamos, inevitàvelmente um têrmo médio, e dêle deduzimos uma seqüência de **juízos virtuais.** Do mesmo modo, pela análise do predicado, induzimos outros **juízos virtuais.**

Vejamos o seguinte **juízo de experiência: Na Terra os corpos pesados caem.**

São **corpos** os sêres tridimensionais, materiais, de nossa experiência sensível. Diz-se **pesado,** na linguagem comum, o menos leve que o ar, o que exerce uma pressão para a direcção da superfície da Terra. Todo corpo, que exerce pressão, tendendo para baixo, para a Terra, tomou, pelos antigos, o nome de **pesado.** Leves eram os que, ao inverso, não exerciam essa pressão e tendiam para cima. Portanto, na análise do sujeito **corpos pesados,** seguem-se várias deducções: que há corpos pesados e leves, que todo corpo ou é pesado ou leve, etc.

Se analisamos o predicado incluído no verbo **cair,** ao analisar tal verbo, vemos que significa a acção da queda, e que esta se realiza para baixo, para a direcção da Terra. Ora, sendo a queda uma acção, exige uma causa eficiente, que a faça, que a determine. Ela se dá no corpo, porém não pode ser originária dêste, porque, sendo material, é inerte. Deve, pois, haver um poder energético, que realiza um **erg,** a queda do corpo na direcção da Terra. Conseqüentemente, **induz-se** que todos os corpos pesados, que são os que exercem

uma pressão para baixo, caem. Induzimos, assim, a lei geral. Mas essa pressão é uma acção, que êles realizam. E como são inertes, deve haver um poder energético que realize nêles a acção da queda em direcção à superfície.

Em que consiste essa acção? No tomar uma direcção, em serem levados **(trahere)** para a terra **(ad)** são, pois **(adtractum)**, atraídos para a Terra. O poder energético, que realiza nêles tal acção, é um poder energético atractivo. Sendo a Terra um planêta de forma esférica, a atracção dirige-se para o centro. Foi partindo de análises semelhantes que Tomás de Aquino podia concluir que a queda dos corpos se realizava por uma atracção, cuja direcção era o centro da Terra, e muito antes que os físicos estabelecessem tal evidência, através de observações, êle a alcançara através do emprêgo dialéctico do método analítico e do método sintético. Para alcançar êste enunciado, bastou-nos apenas a análise do juízo, corroborado por factos da experiência, o que revela o poder da Lógica e da Dialéctica quando bem conduzidas.

Ao examinarmos os corpos, verificamos que suas dimensões não são proporcionadas ao pêso, pois há corpos de dimensões menores e com pêso maior que outros que lhe são maiores. O pêso, portanto, não é directamente decorrente da extensão das suas dimensões. Se não é da extensão, só pode ser da **intensidade** de seu ser. Ora, a **extensidade** de um corpo é o que se **ex-tende**, o que toma a direcção para fora de si mesmo, enquanto a **intensidade** é o que **in-tende** o que toma a direcção para si mesmo. Assim, um tamanho é algo que se extende, mas uma qualidade, como o verde, é em si mesma, pois o verde é verde em si mesmo. Êste **grau** de intensidade pode ser aumentado, pois um corpo fôfo, se comprimido, terá o mesmo pêso, ocupando menor espaço, ou seja, diminuindo, assim de **tamanho** não diminui de pêso. Êsse pêso tomou, pois, posteriormente, o nome de **massa.** A massa de um corpo parecia constante, independentemente da sua extensão, pois diminuída esta, por compressão, o pêso da sua totalidade material era o mesmo de quando ocupava extensão maior de espaço. Sendo a massa estacionária, e a sua extensão diminuída, poder-se-ia estabelecer uma relação da massa com a extensão, e, dêste modo, concluir que um corpo, de extensão 2 e de massa M, diminuído pela metade, por compressão de sua substância material, a relação anterior de 2 para M passaria a ser 1 para M. Neste caso, a massa permaneceria massa, mas a proporção dela à extensão seria dupla; ou seja, a extensão, agora, tomada apenas extensistamente, teria uma massa duplicada.

Na observação comum, verifica-se, fàcilmente, que a queda é relativa à massa e à extensão dos entes, pois sêres de grande extensão e pouca massa caem mais lentamente que os corpos de menor extensão e maior massa. A queda tem, assim, uma relação directa com as massas. O poder energético de atracção é por sua vez proporcionado também à massa dos corpos. Medidas essas relações, alcançar-se-ia à primeira parte da lei de Newton. Vejamos pois:

Se examinamos o conceito de **queda**, temos nêle a acção de um móvel dirigindo-se para baixo. Mas, **para baixo**, é um conceito de razão, cuja fundamentação implica um têrmo positivo outro, em relação ao móvel. É necessário, então, que o móvel esteja subordinado a outro que lhe seja superior, e o contenha de certo modo, para que se estabeleça **alto** e **baixo** dêsse ser contingente, para que se indique a direcção do móvel, e dizer se é queda (quando para baixo) ou subida (quando para cima). Subir ou descer, neste caso, está em relação a outro.

Na Terra, o cair é tender para a superfície desta, se está no alto, no ar, mas, considerando-se que a Terra é uma esfera, um corpo, que está na superfície, se cair, dirigir-se-á então para o centro da esfera, e a queda atingiria seu ponto final de queda, precisamente ao atingir o centro da esfera, em relação à superfície. Do centro à superfície, nessa relação, a direcção indicaria a tendência à superfície do hemisfério oposto, e em relação a êste, seria subida (ascensão). Dêsse modo, de sua superfície, a queda será desde

que tome uma direcção que se aproxime do ponto central da esfera e será relativa aos têrmos superfície e centro. Conseqüentemente, haverá sempre queda quando um móvel percorrer a via, que tem, como **terminus a quo** (ponto de partida) a superfície da Terra, e **terminus ad quem** (ponto de chegada) o centro da mesma. Ora, como a queda só se pode dar assim, e já sabemos que há um poder energético de atracção, o ponto central dêsse poder, na Terra, está, portanto, no seu centro. Foi com essa lógica que Tomás de Aquino chegou a afirmar a lei dos graves, sem a precisão matemática que Newton lhe daria posteriormente. Sabia êle, e antes de Copérnico e dos astrônomos do Renascimento, que a Terra era uma esfera, (como já o sabiam os pitagóricos), portanto com um centro atractivo. E era precisamente por essa fôrça atractiva, que compreendia os antípodas e justificava a sua possibilidade, e até a certeza da sua existência, que o homem vulgar da época não poderia admitir, por lhe parecer absurda. São factos como êste que levam a Filosofia Concreta, que é a nossa, a só admitir o absurdo quando há a **impossibilidade ontológica,** quando se instala a **contradição ontológica,** e não quando há oposição contraditória apenas entre contingentes. E o absurdo, que se julgava haver na aceitação dos antípodas, apenas se fundava em razões contingentes. Ontològicamente, nada era ofendido por aceitar-se a possibilidade de antípodas.

Nesse caso, a Terra, por dignidade, é superior a de um corpo qualquer que nela cai, e exerce sua atracção sôbre os mesmos. A fonte próxima da atracção só poderia vir da Terra. E, então, por que outros corpos dela se afastam como o fumo, o fogo, que ora se ergue, ora se aprofunda no âmago da Terra? Tais corpos são **leves,** e consistiria a leveza em ter uma massa que anularia a atracção? Não era, pois, impossível compreender a relação entre a massa e a atracção. Haveria, portanto, um ponto de mínima atracção, até alcançar-se um ponto zero, em que o corpo pairasse no espaço. Mas tal, não era verificado senão em raros momentos. Que se conclui lògicamente daí? Examine-se primeiramente o corpo leve, e quem sabe se dialècticamente não se encontraria a solução dêsse problema. Ora, o corpo leve revela-nos que sua massa não atinge o ponto de atracção que provoca a queda. Poder-se-ia afirmar que a atracção implica ùnicamente queda; ou seja, a direcção do móvel para o centro do corpo que o atrai? Não poderia a atracção dar-se de outro modo? Ora, o contrário de atracção é repulsa e, realmente, os corpos levíssimos, como a fumaça mais tênue, sobem, parecendo ser repelidos para longe da Terra. Vapôres de água sobem, e condensam-se em gotículas, que perduram no ar. Ao concentrarem-se mais em gotas maiores, caem, como se verifica na chuva, e também o observavam e sabiam os antigos sábios. Ora, tais gotas tornam-se pesadas. No entanto, são elas o produto de inúmeras gotinhas leves que, concentradas, formam uma nova unidade, e esta é pesada, tem uma massa maior em relação ao tamanho, e cai. **Conseqüentemente, a queda é relativa à massa.** É também ao que se chega pela análise do predicado do juízo, que ora está em exame. A atracção, neste caso, só se procede quando a massa atinge a um determinado número. Será assim? Realmente é assim, mas há aí uma razão ontológica? A análise ainda dialéctica poderia prová-lo. Se a atracção surgisse da massa, surgiria ela do móvel e não da Terra, em que a direcção atractiva tem o seu centro, e o corpo material produziria uma acção, quando êle, enquanto tal, é inerte. Conseqüentemente, o que daí decorre é que a atracção se dá sempre em todos os corpos. E por que os leves não caem? Uma decorrência será então inevitável, seguindo-se muitas outras. **Primeiro, que a atracção é proporcionada à massa.** Neste caso, há uma atracção difusa, geral, universal, e quando concretada, atinge maior intensidade. Conseqüentemente, há um grau de intensidade atractiva, que provoca a queda. E êsse grau se dá quando a concentração da massa é tal que a atracção aumenta. Mas, por que nos graus menores não se dá queda, e sim o inverso? Se não é possível explicar por dois têrmos, impõe-se um terceiro, e êste surge da especulação, corroborada pela expe-

riência. O facto, de um móvel percorrer a sua **via**, que vai do **terminus a quo** ao **terminus ad quem**, permite-nos realizar vários exames: o exame dos têrmos de partida e de chegada, o do móvel e também o da via. Examinamos os têrmos, examinamos os móveis, em suas diversas modalidades de ser, contudo, não examinamos a **via**. Ora, a via é a **estância** a ser percorrida. E uma **estância** a ser percorrida, um móvel pode encontrá-la desimpedida ou obstruída por sêres resistentes. O móvel percorrerá a via proporcionadamente a esta também, porque o seu movimento implica, lògicamente, o móvel **(quod)**, com a sua natureza e suas modalidades, além da causa eficiente do movimento, o ponto de partida e o de chegada, e também a via. Todos êles são **causas**, põem **em causa** o movimento do móvel e, conseqüentemente, cooperam causalmente para que o movimento seja do modo que é. Uma via desimpedida, sem obstáculos, sem resistências, é diferente de outra em que as resistências obstaculizam, mais ou menos, a acção de transladação do móvel. Mas, uma resistência pode deter ou retardar um móvel. De qualquer forma, exercerá uma modificação no processo de transladação. Assim, como um obstáculo pode deter um ímpeto, êste pode vencer um obstáculo, dependendo das condições correlacionais entre êles. Uma pedra, na superfície da Terra, faz apenas uma leve pressão. Na água, desce mais lentamente que no ar. A água oferece menos resistência que a superfície sólida. Neste caso, a queda será proporcionada à via e ao grau de resistência que esta oferece. O resistente, que se encontra na via, deterá ou não o móvel e é lògicamente fácil concluir que tudo dependerá de proporções de gradação da massa de um e de outro.

Poder-se-ia ainda perguntar: numa via desimpedida, o movimento de transladação do móvel seria uniforme? A afirmativa seria procedente. E haveria diferenças na velocidade da queda entre corpos diversos, de diferentes massas? Ora, se a velocidade depende da via, uma via desimpedida permitiria que todos os corpos, apesar das suas diferenças de massa, caíssem com igual velocidade. Conseqüentemen-

te, se a queda se der num vácuo, num vazio, onde não haja resistências atmosféricas (e os antigos sabiam pela experiência comum que havia resistências atmosféricas), a queda seria igual para todos. Não dissemos anteriormente que a atracção dependia da massa? Sim, dissemos. Não, porém, que dependesse **apenas** da massa. Esta facilitava vencer os obstáculos, pois vimos que a atracção é universal difusa, e que até os corpos leves, embora atraídos, são impelidos, repulsados pelos obstáculos, que lhes oferecem os que lhes resistem na via.

* * *

O exame do juízo "os corpos pesados caem", mostrou-nos até aqui, de modo claro, que pela análise do sujeito, dêste partindo-se para alcançar um têrmo médio, realizamos o roteiro da **deducção**, e que, da análise do predicado, dêste partindo para alcançar o têrmo médio, realizamos o roteiro da **inducção.** E conseguimos alcançar a vários juízos, rigorosamente válidos, inferidos do primeiro, seguindo êste nosso método, e que a Ciência, posteriormente, os comprovou, após penosas experiências e longas discussões.

Queremos com isso provar que a Lógica e a Dialéctica podem substituir a Ciência experimental? Absolutamente não. Mas queremos, isso sim, provar que muito prudentes eram os antigos mestres quando queriam que nos dedicássemos profundamente ao estudo dessas matérias, sem as quais não seria possível alcançar uma Ciência segura. A observação e a experiência, empregadas exclusivamente, são caminhos demorados retardados, se não forem assistidos por uma boa dose de Lógica e Dialéctica, porque, só são criadores aquêles cientistas, que possuem uma boa base dêsses estudos. Uma análise como já temos feito, e em breve publicaremos, das asserções científicas através dos tempos, comprova-nos que tôda vez que o cientista ofendeu um princípio lógico, ontològicamente fundado, sua tese ruiu fragorosamente, e em pouco tempo. E não há sector do conhecimento humano onde as hipóteses durem menos tempo, onde

as afirmações sejam mais constantemente desmentidas que no da Ciência. E mais ainda: o que permanece de sólido no seu terreno é o que tem fundamentalmente uma base lógica e ontológica.

Pode-se até, de antemão, afirmar que tôda asserção do cientista, que ofenda os princípios ontológicos, é fundamentalmente falsa, e será repelida mais dia ou menos dia. É um grave êrro, portanto, o abandono que se faz do estudo da Lógica e da Dialéctica. Não é de admirar que a nossa época seja tão rica em mediocridades renomadas, em confusão de idéias, em doutrinas das mais díspares, quando os estudos lógicos são postos de lado e há até falsos filósofos que combatem a Lógica e a boa dialéctica para afirmar a superioridade da sem-razão, de um irracionalismo louco até.

Prossigamos na análise:

Sendo o poder atractivo proporcionado à massa, é proporcionado, portanto, ao grau de intensidade desta no ser. Ora, todo poder atractivo se manifesta numa direcção, cujo vector tende para o centro geométrico do ente tridimensional. E tal deveria ser, porque tôda intensidade (tôda **tensão in**) parte para um centro, e maior é o grau de intensidade da massa, quanto maior fôr a tensão **in** (intensidade), dirigida para o centro geométrico do ente tridimensional.

Essa direcção do poder atractivo de um ente, que forma uma unidade, dá-lhe a coerência, o grau de inhesão, de coesão, de **hesão** de suas partes (**cum**), o grau **tensional** da totalidade. Conseqüentemente, o poder atractivo será proporcionado ao grau tensional, que coerencia uma totalidade. Ora, como essa coerência é um efeito, um resultado, um producto, deve ter uma causa activa, eficiente, que a realiza, a qual actua no que constitui a sua materialidade, efectuando a inhesão e dando o grau de tensionalidade da mesma.

Esta é a razão por que o grau de atractibilidade não depende directamente do volume, e sim da massa. Ora, as linhas de fôrças atractivas, que se dirigem para o centro, podem ser tomadas como tendo por ponto de partida a superfície do ente tridimensional, e como ponto de chegada (**ad quem**) o centro geométrico do ente. Contudo, um ente não se limita apenas na superfície sensível para nós, nem ali termina o seu ser. Os limites, que experimentalmente conhecemos, são os sensíveis, enquanto empregamos apenas os nossos sentidos para captá-los. Mas o limite de ser de um ente encontrar-se-á onde termina o campo de actividade de sua tensão. Ora, esta vai além de tais limites sensíveis, porque nossos sentidos não nos dão tôda realidade das coisas. Êsse campo de acção de um ente tridimensional, ultrapassando os limites sensíveis, naturalmente se dá num **ubi**, que é o mesmo do campo de acção de outro ente tridimensional. Êste, por sua vez, procede do mesmo modo que outro. Suas linhas de fôrça atractiva tendem, também, para o seu centro geométrico, e, no campo de actividade, extra limite-sensível, actualizando-se no mesmo **ubi**, apresenta direcções opostas. Dêste modo, o ser de maior massa terá uma fôrça atractiva maior que o de menor massa, e essa fôrça atractiva, actuando no mesmo **ubi**, oferecerá uma resistência à fôrça atractiva do outro ente. Sendo suas fôrças proporcionais aos entes a que pertencem, o de maior massa exercerá um poder atractivo sôbre o outro, na proporção, portanto, das massas de cada um.

Por sua vez, o que é atraído pelo de maior massa, resiste proporcionadamente à sua massa, e a atracção, exercida, do primeiro sôbre o segundo, será num grau menor que a que exerce em si mesmo; ou seja, a que se exerce sôbre suas partes em relação ao seu centro geométrico.

Portanto, os corpos se atraem na razão directa de suas massas; ou seja, proporcionadamente às suas massas; ou seja, o resultado da atracção dos corpos será proporcionado às massas em oposição.

Ora, sendo o poder atractivo proporcinado à massa, como vimos, os graus intensistas variam segundo varie a massa em relação ao **ubi**. A superfície de um ente tridimensional não é uma ilusão nossa, mas uma realidade da

coisa, pois indica o limite de sua máxima intensidade tensional, como é observável pela resistência que oferece ao acto, à pressão muscular humana, e à resistência que oferece sua tensão superficial aos entes materiais. Já o seu campo atractivo *resiste muito menos*, o que não só é verificável por nós, mas também por que, aí, o grau de intensidade atractiva, de vector dirigido para o centro, revela um poder menor. Portanto, pode-se concluir que o grau de atractibilidade *diminui à proporção que se distancia do ente tridimensional*. Como se processa essa diminuição? Continuamente ou por estágios? Sem que ainda possamos nada afirmar dialècticamente sôbre êste ponto, pode-se, contudo, concluir com segurança lógica, que, tomada uma distância de um ponto do campo de atracção à superfície do ente, e estabelecendo-se um centro nessa linha, o grau de atractibilidade média do centro à superfície deve ser maior que o grau *de atractibilidade do centro ao ponto de partida mais distante*.

Tomada uma estância entre dois pontos e sua intensidade, se a estância fôr duplicada, a intensidade será proporcionadamente diminuída pela metade. **A intensidade está, assim, numa proporção inversa à distância.** O mesmo se pode verificar numa dissolução química. Um corpo A, dissolvido num litro de líquido B, que o dissolva normalmente, tem uma intensidade. Se à mesma solução, acrescentar-se um outro litro do mesmo líquido, o grau de intensidade do dissolvente será a metade. Vê-se que a intensidade mantém uma proporção inversa à extensidade, o que é aliás característica da antinomia intensidade × extensidade, como já se tem demonstrado e comprovado.

Ora, o grau de atractibilidade é proporcionado à distância. Logo, entre dois ou mais corpos em atracção, o grau desta, proporcionado directamente à massa, será proporcionado inversamente à distância. Como essa proporção é dupla, como vimos, a conclusão final é que **os corpos se atraem na proporção directa das suas massas e na proporção inversa do quadrado das distâncias.**

E como dialècticamente se sabe que as coisas físicas reproduzem os números, não em sua perfeição formal, mas em sua participação imperfectiva, a relação numérica não será absoluta, mas relativa, assim como nenhum objecto triangular poderá realizar a perfeição da **triangularidade** em sua absolutuidade formal, mas, e apenas, em sua perfectibilidade participativa, que é sempre relativa, o que é tese bem fundada do platonismo. Dêsse modo, o enunciado acima está submetido à relatividade das participações e a relação numérica não é absolutamente formal.

A Física moderna comprova, experimentalmente, o acêrto desta tese platônica.

Êste desenvolvimento lógico e dialéctico demonstra cabalmente quão criadoras são a Lógica e a Dialéctica, quando conduzidas cuidadosamente, podendo dar-nos com segurança o que é comprovado, depois, pela experiência, o que demonstra, por sua vez, que tais disciplinas não são arbitràriamente impostas à natureza pela estructura da mente humana, como o pretendem os subjectivistas de tôda espécie, incluindo entre êles Kant, mas que a natureza do funcionar lógico e dialéctico, quando regular e normal, corresponde às leis da realidade. A Lógica, repetimos, é desvelada pela inteligência humana dos factos e não imposta a êsses. Conseqüentemente, não são disciplinas que se opõem à realidade extra-mental. Ao contrário, elas estão adequadas proporcionadamente a esta.

NOTAS SÔBRE A LOGÍSTICA

No século XIX, alguns estudiosos da matemática e da lógica tentaram organizar um sistema de cálculo ideográfico que fôsse universal, ao qual se deu o nome de **Logística**, em cujos trabalhos se salientaram diversos autores inglêses e italianos, e entre êles Morgan, Boole, Peirce, Russell, Padoa, Macfalane, Peano, Whitehead e outros.

É a Logística apenas o estudo das relações entre sinais ideográficos, com valôres lógicos definidos e suficientes, permitindo, assim, matematizar a Lógica. Para muitos dêles, a Lógica nada mais é que uma matemática de conceitos, como a matemática é uma lógica de números. Realmente há muita semelhança entre a Lógica e a Matemática, pois aquela é um gênero em relação a esta. A Matemática, no sentido em que é tomada modernamente, é uma lógica de números.

Mas a Logística tinha, como tem, uma finalidade: dispensar as dificuldades que oferece a lógica clássica com as distinções, a argumentação, as **suppositiones**, realizando uma verdadeira álgebra do raciocínio. Alguns chegaram até ao exagêro de afirmar que tôda a actividade filosófica deve-se cingir apenas ao campo da Logística, como se seus propugnadores tivessem acaso resolvido qualquer problema filosófico, a não ser cair ou num agnosticismo deprimente ou num cepticismo negro, ou, na melhor das hipóteses, num mero cientificismo retardado.

Ora, a Lógica não dispensa o pensar; ao contrário, estimula-o, e torna-o criador, como temos visto até aqui. A Logística, quando muito, poderia criar uma cultura cibernética, cérebros cibernéticos, uma erudição de fichário. A Lógica ensina a pensar, a actualizar juízos virtuais, que são inúmeros, por mais simples que seja o juízo; em concatenar conhecimentos dispersos, em evitar se tome confusamente o que é distinto, em não confundir os têrmos verbais com os conteúdos conceituais, em ampliar o campo das operações lógicas, desde a primeira, no cuidado, na construcção do conceito, na precisão do juízo e na pujança da argumentação, do raciocínio, pelo cuidadoso trabalho das inferências mediatas e imediatas, a disciplinação do método analítico, do sintético e do concreto; em suma, em desenvolver a capacidade de contemplação (com suas três fases: a intuição, a meditação e o discurso, o discorrer sôbre o tema sintèticamente), em desenvolver a capacidade intelectual, a acuidade mental

e, finalmente, em fortalecer e integrar plenamente o ser humano.

Na verdade, há uma longa distância a separar a Lógica da Logística. São disciplinas distintas, e é um êrro elementar julgar que a segunda possa substituir a primeira, ou mesmo que a supere.

Os que se dedicam apenas ao estudo dos logísticos e desconhecem os grandes e profundos trabalhos da Lógica clássica jùlgam que tais autores resolveram todos os problemas lógicos e **superaram** os antigos. Tais afirmativas, e algumas bem arrogantes e audaciosas, revelam apenas ignorância sôbre o que já foi realizado. Ora, tal ignorância não é de admirar nestes últimos séculos, quando se abriu um abismo entre o que realizaram os medievalistas e a filosofia moderna.

Analisam os logísticos as diversas operações lógicas e chegam a afirmações das mais estranhas. Alguns, como salientaremos mais adiante, apresentam exemplos de raciocínios que são, para êles, insolúveis dentro da lógica clássica, quando qualquer estudante elementar dessa matéria poderia solucioná-los com a maior facilidade. Por outro lado, acusam de ilegítimos a quase totalidade dos modos do silogismo, para afirmarem uns que apenas três são válidos (Barbara, Darapti e Bramalip) enquanto outros, mais sóbrios ainda, afirmam que apenas um é válido (Barbara).

Muitos se escandalizam com o número dos modos do silogismo (como Padoa), desconhecendo que Aristóteles e os escolásticos mostravam que podiam ser reduzidos aos quatro modos perfeitos da 1.ª figura, como vimos ao estudar o silogismo.

Desconhecem que tais modos não são fórmulas de cálculo lógico, mas tipos de operações racionais, que a mente humana realiza quando raciocina. Não pretendemos nesta obra fazer a análise da Logística, nem ressaltar os graves erros que ela comete. Os autores modernos, que seguem a lí-

nha escolástica, já o realizaram com tal acuidade e precisão que seria desnecessário repetir aqui os trabalhos já feitos. Podemos, contudo, por ser mais accessível, apontar os exames realizados por Maritain, tanto em sua **Lógica Menor** como em sua **Lógica Maior**, onde se deteve sôbre tais temas com suficiente precisão. Ademais a Logística é apta para trabalhar com os **juízos relativos (per accidens)**, mas com os **juízos per se**, ainda a Lógica Formal é insubstituível. Aquela é aproveitável nas Ciências Naturais, enquanto esta é mais apta para a Filosofia.

DA DISTINÇÃO

COMENTÁRIO DIALÉCTICO-CONCRETOS SÔBRE A DISTINÇÃO

A palavra **coisa** é em latim **res**, de onde nos vêm os têrmos **real, realidade**, etc. Por sua vez, **res** vem do verbo **reor**, que significa pensar, medir, mentar. **Res**, dêste modo, significa tudo quanto é pensado, medido, mentado, ou seja, tudo quanto pode ser conteúdo significativo de um pensamento. Conseqüentemente, o têrmo **res**, em sua etimologia, revela significar tudo quanto tem um conteúdo positivo, porque não se pode dizer que nada, uma idéia simplesmente negativa, seja **res**, pois consiste, precisamente, em não ter conteúdo positivo, pois sua conceituação é a referente à recusa de alguma positividade. Neste caso, se considerarmos ainda o sentido etimológico, é real tudo quanto tem um conteúdo positivo; ou seja, tudo quanto do qual não se pode recusar uma positividade. Assim, teríamos, para manter o conceito em sua pureza significativa, de usá-lo para indicar tudo quanto tem um conteúdo positivo.

Como os têrmos empregados em nossa linguagem apontam a conceitos, devem êstes ser examinados segundo as suas classes, ou, seja, segundo as diversas classificações que têm sido propostas no decorrer do processo filosófico.

Verificar-se-ia desde logo que há diversas esferas e planos que são distintos entre si e muitos até opostos, contrários. Como todo conceito, que tem um conteúdo intencional

dirigido para algo positivo, refere-se, pois, a uma coisa, pode-se dizer que tudo quanto tem positividade é **real.** Neste caso, a **realidade** é a característica dos **entes reais;** é, em suma, o nexo de positividade dos entes que têm conteúdos positivos.

Há ainda outros conceitos que exigem análises dialécticas, antes de procedermos o exame que desejamos fazer sôbre as **distinções.**

Vejamos o têrmo **ente,** do latim **ens, entis,** e em grego **on, ontos.** Etimològicamente, **ens** é o particípio presente do verbo ser, **esse,** em latim e **eimai,** em grego, o que corresponde ao nosso **sendo,** em português, ao **Seiend,** em alemão, ao **étant,** francês, etc. Portanto, ente é o que presentemente é, o que positivamente é. O carácter de ser essa positividade é **entidade (entitas).** Portanto, tudo quanto é, tem **entitas,** é uma **entidade.** A tudo quanto não se pode recusar total e absolutamente um predicado positivo é **entitas.** Sòmente ao nada se poderia recusar a entidade. Ora, ou nos referimos ao nada absolutamente nada (o **nihilum),** ou apenas ao nada disto ou daquilo. Com o primeiro queremos nos referir ao nada **simpliciter,** simplesmente nada, enquanto com o segundo ao nada relativo, ou **secundum quid.** O nada **simpliciter** é o que ao qual se faz a recusa total e absoluta de qualquer predicado positivo, enquanto o nada relativo decorre da negação de algum ou alguns predicados positivos, recusados a um ser qualquer, ou aqui e agora.

Sendo tôda coisa algo, ao qual se predica um predicado positivo, tôda coisa, enquanto tal, é ente, tem **entitas,** e o nada absoluto, **simpliciter,** é, pois, o que ao qual se recusa a predicação de ser coisa. O nada absoluto é coisa nenhuma, ausência total e absoluta de qualquer realidade, portanto.

Vemos, assim, que é **real** tudo quanto podemos predicar-lhe que é uma coisa. E é uma coisa tudo quanto podemos predicar-lhe algum predicado positivo, portanto podemos predicar alguma presença, segundo a esfera em que fôr considerada.

Impõe-se esclarecer também o conceito de **positivo.** Diz-se que é positivo, **tético** (de **thesis,** em grego, posição, pôsto) o que é pôsto, o que é presente de modo afirmativo. Portanto, o que é positivo, é, por sua vez, real, tem uma **entitas.** Neste caso, desde logo se vê que positivo, real e entidade são conceitos que revelam certa sinonímia. O conceito de tético (positivo) leva-nos ao seu contrário, ao antitético. A negatividade, como vimos, pode ser absoluta **simpliciter,** como a do **nihilum,** ou relativa, **secundum quid,** como a do nada relativo. Êsses conceitos poderiam receber os seguintes enunciados:

positivo é o que afirma uma presença;

negativo, o que recusa uma presença;

entidade é tudo ao qual podemos predicar uma positividade;

nada refere-se ao que negamos uma predicação positiva, e será **relativa,** se apenas lhe são negadas alguma ou algumas predicações positivas, e, **absolutamente nada (nihil) um,** se lhe forem recusadas absolutamente tôdas as predicações positivas actuais ou potenciais;

real é tudo quanto pode ser considerado um ente, tem **entitas.**

Outro conceito, que não podemos dispensar para as nossas análises futuras, é o conceito de **físico,** que corresponde ao têrmo latim **natural,** de natura, natureza. **Físico** vem do grego **physis,** que, por sua vez, vem do verbo **phyê,** que significa nascer, como **natura** vem do particípio passado do verbo **nascor,** em latim, **nascer. Physis** como **Natura** significam, pois, o que nasce; é o carácter do que principia a ser. É **physikê** tudo quanto principia a ser ou tem um princípio no seu evento. Indica, pois, tôda entidade que, em dado momento, começa a ser, que tem um têrmo de início, um **terminus a quo,** um ponto de partida. Diz-se que Natureza é o conjunto dos entes que principiam a ser, ou que têm um **terminus a quo,** portanto que nascem. Se mantivermos o

conceito em sua significação pura, diz-se que é **natural** ou **física** tôda **entitas**, que tem um princípio em seu ser.

Conseqüentemente, a **coisa física** ou **natural** é a **res** que principia a ser.

Contudo, a lei da triangularidade é uma **entitas**, porque não se lhe pode predicar o nada absoluto. A lei da triangularidade é, pois, **entitas, res,** positivo. Contudo, ela não começa a ser tal num dado momento. Não é quando o homem a desvela nas coisas que ela começa a ser. Ela começa a ser um pensamento do homem quando o primeiro homem, que a descobriu, a formulou. Mas o que começou a ser não foi a lei da triangularidade, mas a concepção e a conceituação humana dessa lei. Conseqüentemente, com o mesmo rigor dialéctico apodítico, pode-se dizer que a lei da triangularidade não é uma **res naturalis**, não é um ser **physikôs**, não é uma **coisa física.**

Do mesmo modo, a lei da atracção universal não começou a ser quando Newton a formulou. Contudo, a lei da atracção universal é uma lei física, porque é uma lei das coisas físicas, que se dá nas coisas físicas, e começa com elas.

Há, assim **coisas físicas** e **coisas não-físicas.** A precisão conceitual, tanto de umas como de outras, virá a seu tempo.

Impõe-se, agora, considerar a **realidade.** Sendo esta a qualidade dos entes reais, segundo forem as classificações dêsses entes, será a classificação da realidade. Nossa conceituação nos mostra que há conceitos referentes às coisas da experiência sensível, às coisas da Biologia, da Fisiologia, da Anatomia, da Psicologia, da Sociologia, da Filosofia, etc. As coisas da Físico-química são chamadas comumente **físicas.** Mas, note-se, que essas se caracterizam por uma série de propriedades que são chamadas **materiais** e correspondem aos sêres corpóreos e àqueles que embora não revelem ainda corporeidade, são, contudo, entidades que apresentam

algumas das 137 propriedades que se predicam à matéria. Não se deve, pois, confundir a coisa física da Filosofia, que é tôda entidade, que tem um princípio para ser, com as coisas físicas da Física, de âmbito mais restricto, sem que essa especificidade seja negada por aquela. Ao contrário, a Física tem um fundamento na própria Filosofia.

Assim, também, as coisas físicas da Biologia, como da Psicologia, etc., têm uma realidade correspondente a essas esferas, pois o que compete a uma ou a outra disciplina apresenta aspectos formais distintos.

Portanto, pode-se falar numa realidade física (filosòficamente considerada), e numa realidade não física (também filosòficamente considerada), numa realidade física (da ciência física, como ciência natural), numa realidade biológica, numa realidade psicológica, numa realidade sociológica, etc.

Há, pois, tantas **realidades** quantas esferas há de coisas reais.

Se tomamos o conceito de físico no sentido restricto da Física, pode-se dizer que tôda coisa real, que ultrapasse a esfera dessa ciência (como ciência natural, no sentido ainda embrionário que tem em nossos dias), as coisas, que ultrapassam a sua esfera, e que são não-físicas, são ultra-físicas, ou como se diz pelo têrmo grego, latinizado **metafísica**, de **meta**, além de, em grego. Portanto, considerando o conceito restricto de físico ao da ciência actual, diz-se que é **metafísico** tudo quanto o ultrapassa. Neste caso, são coisas metafísicas as que ultrapassam o campo da Física, as coisas não-físicas, portanto, imprincipiadas, se tomarmos o conceito no sentido da Filosofia.

Neste caso, a lei da triangularidade, como coisa real transfísica, é objecto de estudo metafísico. Tôdas as coisas, tôdas as entidades, no sentido do que já expomos, que não lhes podemos predicar a fisicalidade da Física, são objectos de estudo da Metafísica, como os números, as formas, etc.

Para um espírito míope, que só admite como reais as coisas que revelam possuir algumas das 137 propriedades da matéria, as coisas transfísicas não têm realidade, são meras criações do espírito humano, são meramente ficcionais. Mas a lei da triangularidade não pode ser acoimada de ficcional, porque as coisas físicas lhe dão um certo fundamento. Então, qual a solução que surge aos olhos míopes do pseudo filósofo fisicalista? Dizer que o homem formula uma lei fundada na experiência, comprovada pela experiência. Essa lei é uma realidade das coisas físicas. Os positivistas, que não querem sair do âmbito das coisas físicas, no sentido restricto da Física, afirmam que as leis são reais, porque são comprovadas pelos factos. Também seria espantoso que chegassem a negar realidades às **leis**, sendo elas comprovadas pelos factos. Mas, às que êles, por miopia, não verificam que também são comprovadas pelos factos físicos, como veremos mais adiante, negam-lhes validez de realidade.

Ora, que se entende por **lei?**

A lei enuncia o **logos de universalidade** das causas. Aceitar, pois, a realidade das leis é aceitar o que ultrapassa ao campo das coisas físicas, na acepção restricta que lhe dão, e é afirmá-la já no sentido metafísico. Há uma uniformidade fundamental e constante na natureza, e é esta uniformidade fundamental e constante que a lei enuncia. Esta universalidade não é uma coisa física em sentido restricto, porque estas são as coisas singulares, que revelam algumas das propriedades da matéria, e as leis, em sua significabilidade e em seu conteúdo eidético e tomadas em si mesmas, não têm tais propriedades, embora se refiram ao que se dá com as coisas físicas. Como há ainda outras leis, que não as apenas físicas, elas também se referem à uniformidade mais ou menos fundamental e constante das coisas não-físicas.

As leis não são coisas físicas em sentido restricto. Nem o homem as cria, mas as desvela, são-lhe reveladas, descobertas por êle. Mesmo no sentido jurídico de **lei**, a lei positiva deve ser distinguida, quando arbitràriamente estabecida (pelo arbítrio do homem), e quando ela apenas expressa a norma que aponta a conveniência da natureza de uma coisa dinâmicamente considerada, como vimos no exame do conceito de Direito, em nosso "Filosofia Concreta". Neste último caso, a lei é descoberta e não criação humana. O homem não cria, não impõe arbitràriamente as leis à natureza (física), mas as desvela na uniformidade, na constância universal das cousas e efeitos. Mas as leis, que regulam os factos, já eram entidades, e não nada, quando o homem primitivo ainda não as havia descoberto; e simplesmente, porque são elas produtos do arbítrio humano. E mesmo antes de principiarem a ser as coisas, que por elas são reguladas, essas leis já eram **possíveis** das diversas ordens de ser, na ordem suprema do Ser, porque do contrário teriam vindo do nada, o que seria absurdo.

É importante salientar aqui que ao negar-se a existência primordial e imprincipiada de um Ser Supremo absoluto, omnipotente, omniperfeito, ter-se-á, inevitàvelmente, de predicar o **nada** como supremo criador de tôdas as coisas; neste caso, transformar-se o **nada** num Ser Supremo, como o demonstramos, de modo apodítico e irretorquível, em "Filosofia Concreta".

As coisas físicas, em seu relacionamento e no seu acontecer, actuam, sofrem e procedem dentro de um modo de ser que é o expresso nas **leis**, nas leis necessárias e impostergáveis da natureza, que se distinguem das leis positivas humanas, que são frustráveis, pois a frustrabilidade é a característica de tôda norma ética.

As leis não são entidades físicas. São normas, que presidem de modo necessário o acontecer das coisas físicas, que as repetem constantemente em seu existir. Ora, tais leis são não-físicas em sua essência, pois não são sêres aos quais se possam predicar as propriedades da matéria. Não são materiais, nem meros enunciados, porque os factos as obedecem e seguem a ordem que elas indicam. Estão pre-

sentes na ordem do ser, analogando por **normais** os factos do acontecer físico, expressão da ordem e da coerência dos próprios factos. E quando o homem as formula de modo certo ou não, elas não são criações ficcionais. Se a experiência as comprova, não são elas objecto de intuição sensível, que é, para muitos, a única base de certeza que existe. São elas inferidas da coordenação verificada nos factos; portanto, descortinadas através de elaborações intelectuais lógicas. E o que enunciamos nelas tem sua validez na experimentação que procedemos.

Verifica-se, assim, que as leis: a) não são físicas em **strictu sensu**; b) são normas que analogam os factos naturais, verificados na uniformidade mais ou menos fundamental e constante que aquêles revelam; c) são passíveis de uma justificação lógica e ontológica, sem a qual só podem ser aceitas como enunciados provisórios, e o que contradisser tais leis assim fundadas, é irremediàvelmente falso; d) não são ficções, nem são impostas às coisas arbitràriamente por nós, e são objecto de descoberta, de desvelamento.

Na letra **c**, fizemos uma afirmativa comprovada pela história da Ciência. Tôda a vez que é enunciada uma lei científica, que ofende um princípio ontológico, sendo, conseqüentemente, na Lógica, uma contradição, essa lei não perdura. Na natureza nada contradiz as leis da Lógica nem na Ontologia. É compreensível que muitos de nós saibamos que seria impossível contradizê-las, mas há, e muitos, que ainda duvidam dessa verdade, porque, para êles, as leis da Lógica e da Ontologia são arbitrárias e ficcionais. Por desconhecerem o processo metafísico bem fundado, que realizaram os maiores gregos, como Pitágoras, Platão, Sócrates e Aristóteles, continuados com honra superior pelos escolásticos, julgam que a Metafísica é o monstrengo que vem de Descartes, através dos racionalistas, dos idealistas modernos até os desta época, chamada contemporânea, que Kant tanto atacou, seguido, depois, pelos materialistas, positivistas, pragmatistas, ficcionalistas, nihilistas, desesperistas, etc.

O verdadeiro sentido do que é Metafísica, como o toma a filosofia concreta, mostramo-lo em "Filosofia Concreta". Note-se, porém, que os escolásticos prosseguiram realizando a filosofia positiva que os gregos maiores haviam já instaurado em suas bases fundamentais. Muitas das aporias, que haviam avassalado a especulação filosófica dos gregos, encontraram soluções claras na obra de eminentes autores, como Tomás de Aquino, São Boaventura, Duns Scot, Suarez e outros. A filosofia positiva, eminentemente afirmativa, captadora dos nexos analogantes, que concrecionam a realidade (a **idealidade que há na realidade**, como dissemos em outros trabalhos nossos), atravessou os anos e os séculos e até os milênios, apesar dos golpes desferidos pelos modernos. Êstes, confundindo o que já estava esclarecido, ante as dificuldades novas que surgiam, em vez de cooperarem na solução da problemática que os antigos nos haviam deixado, e que é imensa, sem dúvida, preferiram desprezar as soluções já seguras, para enveredarem, como aventureiros do pensamento, por caminhos viciosos. E terminaram por realizar essas monstruosidades de que está cheia a filosofia moderna, amontoando erros e confusões, construindo sistemas que apodrecem em vida, e onde se vêem personalidades medíocres exaltadas como sumidades, apontadas como superadoras do que de maior realizaram os grandes mestres do passado.

É um grave êrro dos modernos considerar como **abstracto** o pensamento tomado isoladamente. Na verdade, o pensamento abstracto pode ser concreto, como já o demonstramos, desde que se considerem os **logoi** analogantes, que harmonizam e dão concreção aos pensamentos. E êsse êrro advém das confusões sôbre os nossos pensamentos, as nossas idéias, que nos foram legadas desde Descartes, através dos racionalistas e idealistas, até nossos dias, que tomaram, estanquemente, os conceitos, como se observou, também, no período de decadência da filosofia grega.

Não nos é possível pensar sem pensamentos, e, conseqüentemente, sem conceitos abstractos. Não haveria nenhum saber culto sem êles, e a racionalidade humana caracteriza-se pela capacidade de pensar abstracta e concretamente. Como conseqüência, era de exigir o máximo nos conteúdos eidéticos dos conceitos. Ora, tal trabalho de precisão foi realizado pelos escolásticos, através de séculos, criando uma terminologia segura, que os modernos desbarataram, permitindo penetrar *no campo da filosofia os estetas, que só* vieram para perturbar um terreno onde se exige ponderação e segurança, e onde o opinativo, o meramente assertórico, é uma demonstração de insuficiência e de fraqueza.

Se os escolásticos, no campo filosófico, oferecem soluções a problemas numerosos, que nos havia legado a filosofia grega, deixaram para nós, contudo, uma boa soma dêles. Que outro papel saudável nos poderia caber senão realizar o trabalho de solução das aporias que nos haviam legado? Que outro empreendimento mais elevado caberia à filosofia moderna senão o de resolver as dificuldades que ainda restavam? Mas, em vez disso, desconhecendo a obra já realizada, desprezada agora por mediocridades famosas, em vez de se contribuir para diminuir aporias, semearam-se inúmeras outras, e velhos erros ressuscitaram de modo surpreendente, para abalar as mentes desprevenidas e surgirem como novidades acabrunhantes, quando não passavam de velhas excrescências do pensamento humano.

Depois da análise prévia que empreendemos dos conceitos de real, coisa, natureza física, entidade, positividade, negatividade, podemos estabelecer algumas anotações importantes.

Filosòficamente, o conceito de **físico** indica tudo quanto é real actual ou potencialmente. No sentido restricto, que os modernos lhe dão, significa apenas o experimentável. Não era de admirar que caísse no sentido restrictíssimo de corpóreo, referindo-se, assim, a tudo quanto pertence à experiência externa, em oposição, portanto, a todo psíquico.

Ora, filosòficamente, o psíquico é ainda físico, porque é natural, nasce. Contudo, quando pensamos, pensamos pensamentos; ou seja, todo pensar é intencionalmente dirigido a algo pensável. Ora, o pensado funda-se em pensamentos arquetípicos, primordiais e imprincipiados, que estão confusamente no conteúdo eidético dos pensamentos comuns, que o entendimento humano, em estágios mais elevados, realiza a actividade selectiva de distingui-los, que é a abstracção em seu sentido eminente. Assim, quando o cientista, do exame das causas e dos efeitos, extrai as leis, que regem os factos, realiza uma abstracção no elevado sentido, extraindo, noèticamente, os conteúdos eidéticos das normas que presidem aos factos e os analogam numa normal da totalidade.

Desta forma, só podemos, segundo a nossa análise, empregar o têrmo físico no sentido amplo de tudo quanto tem realidade principiada. É verdade que os escolásticos usavam no sentido apenas genérico de ter realidade e, portanto, *podiam falar na **essência física** de* Deus. *Nós, porém,* temos usado o têrmo no sentido escolástico muitas vêzes, mas preferiríamos empregá-lo num sentido mais rigoroso: físico é tudo quanto é real e principiado. Neste caso, o ter realidade seria seu gênero próximo, e sua diferença específica o de ser principiado. Então, os entes reais seriam divididos em reais imprincipiados e reais principiados. O Ser Supremo, como realidade imprincipiada, seria, lògicamente, distinto do ser físico. Neste caso, não se poderia falar numa natureza nem numa essência física de Deus. O que se entende por natureza ou por essência física de Deus seria a sua realidade, e esta é a sua omnipotência, pois é esta a essência física de Deus para os escolásticos. Para nós, seria, então, a essência de sua realidade apenas, e a infinitude, que para muitos escolásticos é a essência metafísica de Deus, seria, para nós, a essência de Deus, considerada formalmente, porque o Ser Supremo é realmente omnipotente e formalmente é o ser infinitamente absoluto.

Os escolásticos tomam ainda o têrmo **natureza** no sentido de modo de ser de cada ente, tal como lhe corresponde por sua origem. Embora muitos não façam uma distinção nítida entre natureza e essência, deve-se, contudo, anotar que natureza empresta à essência um **momento** dinâmico; ou seja, quando se fala em natureza de um ser, fala-se do princípio do desenvolvimento do ser, enquanto fundamento interno de seu operar e "padecer". Neste sentido, qualquer ente tem uma natureza, inclusive Deus, desde que se lhe exclua qualquer imperfeição ou deficiência.

No exame de um pensamento, que fale sôbre a natureza ou essência de uma coisa, é mister, desde logo, distinguir os sentidos que tais têrmos podem assinalar, pois evitam-se, assim, muitas confusões.

Neste caso, ao falar-se da essência física do Ser Supremo, é mister distinguir claramente a conceituação possível.

OS GRAUS METAFÍSICOS

É imprescindível, para a boa aplicação das distinções, estudar o que se chama de **graus metafísicos**. São êles os predicados essenciais superiores e inferiores, que de algo são predicados. Assim, de João, predicamos homem, animal, animado, corpo, substância, ente físico (gêneros superiores e inferiores), bem como suas diferenças: composto, vivente, sensitivo, racional. Ora, tais predicados indicam graus, pois uns são mais universais que outros, ou mais específicos que outros, e por êles ascendemos ou descemos. Chamam-se, por isso, **graus metafísicos**, porque transcendem êles a realidade meramente física.

A distinção indica uma pluralidade. A distinção é o resultado de uma comparação. E como tôda comparação é uma relação, na distinção há uma relação. Em tôda relação há, pelo menos, dois têrmos relacionantes e o fundamento da relação. Só é real uma relação se são reais os têrmos relacionantes, e a relação será da espécie que fôr a realidade dos têrmos, o que dará o fundamento real à mesma. De uma relação entre entidades físicas, a relação será física e, conseqüentemente, o será segundo a esfera de realidade dos têrmos. Ora, há distinção entre têrmos em que um não é o outro, em que um não se identifica com o outro. Se os têrmos são reais físicos, o que os distingue será real físico, se são meramente formais, a distinção, entre êles, será formal, e assim correspondentemente a cada esfera da realidade: biológica, fisiológica, psicológica, ética, jurídica, etc.

Quando a distinção entre um e outro se dá apenas no intelecto, diz-se que é uma **distinção de razão**, como a do juízo João é João, em que João, como sujeito e predicado, é distinto por distinção de razão. Diz-se que é real, quando se dá nas coisas da natureza. Ora, no sentido que tomamos o têrmo real, ambas são reais, mas o segundo tem uma dupla realidade, é real-real, e será real-física se os têrmos distinguidos são físicos.

Vimos, também, que a distinção de razão pode ser de **razão raciocinada**, como o exemplo que demos de Pedro, ou seja sem fundamento na coisa (**sine fundamentum in re**), e de **razão raciocinante**, quando há fundamento na coisa, como a entre direita e esquerda, que são distintas por distinção de razão, mas com fundamento na coisa. A distinção de razão raciocinada não se dá fora da coisa, é uma **distinção virtual** e não **actual**. Sua actualidade está apenas no intelecto, não na coisa, enquanto a de razão raciocinante, além de ser actual no intelecto, é distinta, virtualmente, **na** coisa.

Precisão (praecisio) é a separação ou distinção efectivamente tomada. E ela pode ser **física**, quando realmente se dá na coisa, e **intencional**, quando apenas é distinta ou separada no intelecto. Mas, a precisão intencional pode ser **objectiva** ou **subjectiva**. É **subjectiva**, quando a cognição atinge a todos os seus predicados apreendidos confusamente. É **objectiva**, quando atinge a um só predicado, omitindo-se os outros. A precisão intelectual objectiva é, assim, inadequada, porque não toma todos os predicados. Se é verdadeira, não é totalmente verdadeira.

Os que combatem a **distinção formal ex natura rei** de Scot argumentam que os graus metafísicos no mesmo indivíduo não se distinguem real-realmente. E alegam que se existissem fora da mente, seriam singulares, e haveria, assim, no indivíduo, diversas formas substanciais, pois se animalidade diferisse real-realmente da racionalidade, no homem, ambas seriam distintas como princípios substanciais, e o homem teria duas essências: a animal e a racional. Ademais, distintos real-realmente e actualmente na coisa, distinguir-se-iam real-realmente, o que não acontece com os graus metafísicos, e haveria uma coisa e outra coisa, sendo, pois, físicos e não metafísicos.

Contudo, na exposição da tese escotista, vê-se claramente que são distintos: **res-modus-formalitas.** Se não podemos identificar racionalidade com animalidade, há uma distinção apenas formal entre ambos, mas essa distinção não é real-física, mas real-metafísica. Ora, nos sêres finitos, as formalidades não se identificam com a sua natureza tomada totalmente. Nenhum ser é plenamente nenhuma formalidade. Para a concepção pitagórico-platônica não há qualquer dificuldade aqui, porque nenhum ser é a sua formalidade, mas apenas o que o constitui fisicamente imita, por sua lei de proporcionalidade intrínseca (forma), o **logos** do qual participa apenas formalmente pela forma que tem, que repete, **formalmente**, aquela, sem ser ela.

Unidade ou **um** é o ente indiviso. A unidade pode ser **numérica**, que é a ausência de divisão por parte dos princípios materiais; pode ser **formal**, que é a ausência de divisão por parte dos elementos formais. A unidade formal pode ser **genérica** ou **específica**. Podem, assim, surgir diversos modos de unidade. Pode-se distinguir a unidade **negativamente**, quando se lhe nega a divisão. A unidade conveniente a muitos chama-se **comunidade**. Diz-se que uma unidade é **negativa**, quando é posta pela negação de alguma coisa de que carece, e **positiva**, quando por alguma coisa que se lhe afirma.

Pode-se classificar a unidade segundo graus: a **unidade de agregação** é a que se dá com a junção de partes, por mera contigüidade; **accidental**, como a de um feixe de lenha; **unidade de ordem (ordinal)** a em que tôdas as partes estão ligadas em relação a um mesmo têrmo; **unidade por accidente**, a que comporta a da ordem, mas acrescenta a da informação por outro ser (que lhe dá uma forma) como a de um vaso; **unidade de per si** a que tem os princípios essen-

ciais da união por si em potência e por si em acto na estructura do composto, como a de um ser vivo; **unidade de simplicidade**, que é o ápice da unidade, é aquela em que tudo o que nela se encontra não sòmente está unido ao resto, mas é idêntico.

Entre as unidades de simplicidade ou de identidade, Duns Scot coloca a **identidade formal**. Há **identidade formal** quando o idêntico inclui o idêntico em sua razão formal, portanto por si e imediatamente. O que não é formalmente isto ou aquilo, é formalmente distinto disto ou daquilo. Vimos que se alega que essa doutrina levaria à afirmação de formas distintas substanciais num mesmo ser, que possui um só princípio substancial, como seria a racionalidade no homem. Mas, para Scot, diversas formas substanciais distintas não definem sempre diversos sêres realmente distintos. Um ser tomista só pode ter uma única forma, enquanto um ser escotista pode ter várias, sem deixar de ser um, unidade. Mas é mister examinar bem essa doutrina da **pluralidade das formas**, porque não se deve confundir com o que consideraria o tomista uma pluralidade de formas. O que assegura, e apenas a um ser a sua unidade para os tomistas, é o **esse** dêsse ser, que impede que qualquer distinção real lhe rompa a unidade. Scot não aceita também distinções reais nesse ser um, porque quebraria, também, a sua unidade. Mas as formalidades não impõem uma distinção *real-real no ser da coisa*, mas apenas *entre as entidades* simplesmente formais. A não identidade formal é a que se revela por não caber uma na definição da outra, e não implica composição real-real. Dêste modo, essa controvérsia poderia encontrar uma solução.

Na doutrina da participação pitagórico-platônica, um ser finito é participante formalmente de muitas formas, embora, como tal, tenha êle uma unidade formal, que é tensional, que coerencia as suas partes, mas cada uma é participante num grau intensista dinâmico, determinado pela proporcionalidade intrínseca, que o compõe de formalidades várias, sem que tal implique negação de sua unidade. As formalidades são, na nossa terminologia, reais, não, porém, reais-físicas. Conseqüentemente, a distinção que se pode estabelecer é real, sem ser real-física. O ser, em sua unidade, é um ser tensional, e a sua tensão, que coerencia as partes inerentes, é uma unidade formal.

* * *

Há **comunicabilidade** quando a unidade intencional se refere a muitos, que é o caso do **universal**, que se comunica a muitos; ou seja, que tem a aptidão de ser em muitos. Essa aptidão pode ser considerada **formalmente (formaliter)**, e **positivamente**, quando se refere aos *inferiores*, e ***fundamentalmente* (fundamentaliter)**, quando não repugna referir-se aos inferiores.

* * *

É a **distinção** tema de magna importância para a Lógica Concreta. O exame, que faremos em breve dessa matéria, auxiliará, de maneira efectiva, a aplicação e o desenvolvimento da capacidade de subtileza, que permite distinguir, onde, freqüentemente, muitos confundem. De uma vez por tôdas, rejeitamos o sentido pejorativo que muitos, incapazes de distinguir, emprestam ao têrmo **subtileza**. Se as há de **quinta-essência**, como pejorativamente se dá, que são apenas maneiras viciosas e falsas de distinguir, as que iremos oferecer não se classificam nessa ordem.

ALGUMAS ANÁLISES SÔBRE CONCEITOS OPOSTOS

Para favorecer à capacidade de subtileza, que consiste na aptidão em distinguir onde comumente se confunde, impõe-se que constantemente se empregue a análise dos conceitos opostos. Alguns pares de opostos facilitam êsses exercícios, ao mesmo tempo que permitem, prèviamente, estabelecer distinções que, oportunamnte, quando da argumentação e da controvérsia, facilitam o melhor esclarecimento de uma tese ou de uma objecção. Tomemos, para iniciar, alguns exemplos:

Prioridade — *et* — ***simultaneidade***

Prioridade é o modo pela qual uma coisa precede a outra. Estabelecia Aristóteles cinco modos de prioridade:

1) a prioridade do tempo, ou cronológica, que é aquela que indica a antecedência na duração, como a prioridade do pai sôbre o filho;

2) a prioridade segundo a conseqüência de ser, que é a que se infere de outro. Assim, animal é anterior a homem, e, de homem, infere-se animal. Se é homem, logo é animal;

3) a prioridade de ordem ou de posição;

4) a prioridade de dignidade ou autoridade;

5) a prioridade de natureza, a que se dá entre causa e efeito, e que se pode dar sem prioridade de duração.

A **simultaneidade** é a negação da prioridade e da posterioridade.

Há, assim, simultaneidade no tempo, quando as coisas existem no mesmo instante; há simultaneidade de conseqüência, quando mùtuamente se inferem, como racional e risível; simultaneidade de ordem, simultaneidade de dignidade, simultaneidade de natureza. Corresponde, assim, a simultaneidade à prioridade.

Cometeria uma falácia quem, apontando uma prioridade, afirmasse a antecedência no tempo. Exemplifiquemos: existir exige ser, porque não pode existir o que ainda não é; logo, o ser antecede ao existir.

Uma distinção se impõe. O primeiro ser, de onde todos os outros provêm, existe simultâneamente, porque um ser primeiro, que não existisse simultâneamente, seria nada. O ser, fonte e origem de todos os outros, Deus para os crentes, matéria para os materialistas, energia para os energetistas, é e existe simultâneamente. Contudo, há uma prioridade apenas de razão, de ordem racional, não de ordem real.

Ontològicamente, as razões (*os* **logoi**) são simultâneos, embora em nosso especular possam surgir sucessivamente (psicològicamente); mas, como razões ontológicas, são simultâneas. O bem compreender êste ponto permite que se entenda o real valor das provas chamadas ontológicas, como a de Santo Anselmo, que são, na verdade, a **simultaneo**, como o demonstramos em "Filosofia Concreta".

Conseqüentemente (e não é difícil concluir), onde há anterioridade há simultaneidade, e vice-versa, não sob o mesmo aspecto. Essa evidência é de ordem dialéctica, e é importante. Vejamos alguns exemplos que nos favorecem a demonstração da tese.

O pai tem prioridade ao filho na ordem cronológica, mas simultaneidade na ordem lógica, porque só há pai quando há filho, só há filho quando há pai. Os correlativos sempre apontam essa simultaneidade. Assim, o escravo implica correlativamente o senhor. A causa pode anteceder cronològicamente ao efeito, mas, enquanto antecede, é potencial;

é actualmente causa do efeito, quando o efeito coexiste simultâneamente com ela. Há sempre possibilidade de examinar a anterioridade e a posteridade sob um aspecto, e estatuir a simultaneidade sob outro.

Na análise, deve-se, sempre que possível, procurar distinguir o aspecto que revela anterioridade e posterioridade, e o que revela simultaneidade, tanto quanto é possível estabelecê-los.

Vejamos agora a polaridade

moção — et — **repouso** (ou **perduração**)

Há moção, quando há passagem de um estado para outro. Se a moção é quantitativa, como a de aumento e de diminuição, algo perdura que é aumentado ou diminuído; se é qualitativa, a substância, que sofre a **alteração**, perdura; se é de transladação, o que se translada perdura de certo modo, enquanto se translada (movimento); se é de geração, o que perde a sua forma para adquirir outra, perdura enquanto matéria da geração; se é corrupção, sendo esta simultânea com a geração, porque o que se corrompe é o que perde a sua forma para adquirir outra, sendo a geração o adquirir a nova forma, e corrupção o perder a anterior, há sempre algo que perdura.

Assim, onde há moção de qualquer espécie, há perduração. Se alguém actualiza apenas a moção e virtualiza a perduração, ou vice-versa, observa o facto, ou a matéria em exame, abstractivamente, não concretamente.

Assim, **concretamente,** devem-se considerar os opostos imprescindíveis, que, na nossa dialéctica, chamamos antinômicos, os quais, dialècticamente, não se reduzem um ao outro. Onde há antinomia, há sempre, sob algum aspecto, a presença dos opostos. Os exemplos dados até aqui são antinômicos.

Nos sêres corpóreos, pode-se estabelecer a antinomia

intensidade — et — **extensidade**

Todo ser corpóreo tem uma tensão, que é a fôrça de sua coerência, de sua coesão, que constitui a sua unidade. Como tal, tôda tensão corpórea estende-se, realiza-se **ex**, tende **ex**, que é o aspecto quantitativo, extensista. Por sua vez é, em si mesmo, **in** tende, tende **in**, qualitativamente. Assim, o tamanho de um ser corpóreo é extensista; a qualidade é intensista. O verde desta fôlha é verde em si; os cinco centímetros de sua extensão é um tamanho que se apõe a outro tamanho, algo que se ex-tende.

Onde há sêres corpóreos, há simultâneamente extensidade e intensidade, e uma não se reduz à outra, pois, no ser corpóreo, enquanto tal, não pode haver a extensão sem a intensidade, e vice-versa.

Já a polaridade

infinito — et — **finito**

não é antinômica sob certo aspecto, pois o ser infinito pode ser sem que necessàriamente exista o ser finito. Assim, teològicamente, Deus poderia existir sem existir a criação. A criação tem sua razão de ser em Deus, e não Deus na criação. Sem Deus, não haveria criação, mas sem a criação poderia existir Deus. Não vamos, naturalmente, examinar as disputas teológicas que aqui podem surgir, mas se tomarmos o exame desta polaridade, não na Teologia mas na Ontologia, as razões são claras e permitem melhor esclarecimento.

Diz-se que é infinito o ser que, para ser, não depende de outro, e que, portanto, tem em si mesmo sua razão de ser. Êsse ser, que tem a sua razão de ser em si mesmo, se é limitado, é composto do que é e do limite que lhe marca o que não é. Neste caso, não seria infinito. Só se pode conceber um ser infinito quando é absolutamente independente para ser, e que é plenamente êle mesmo sem restrições. Mas, o ser finito é o ser dependente; é o ser que, para ser, necessita de outro que é a sua razão de ser. É, portanto, limitado.

Não há nenhuma necessidade de que haja o ser finito para haver o ser infinito. Contudo, teològicamente, a inversa já não é verdadeira. O ser finito, para ser, exige o ser infinito. Sem que examinemos as provas que podem aqui ser aduzidas, de qualquer forma ressalta que, teològicamente, não há antinomia entre o infinito e o finito.

Deve-se distinguir o infinito em acto de o infinito em potência

Infinito em acto — et — **infinito em potência**

Está em acto o que está no exercício de ser; está em potência o que ainda não é, mas pode vir-a-ser em seu pleno exercício.

O infinito em acto é o infinito no pleno exercício de seu poder infinito; infinito em potência, o que pode ser constantemente, sem limitação final alguma. Assim, o infinito matemático quantitativo, como se pode ver na numeração, é infinitamente potencial, pois podemos sempre acrescentar um número, como se verifica com a razão de **pi.**

O infinito quantitativo em acto é absurdo, porque permitiria acrescentar mais alguma quantidade. O infinito em acto só pode ser, pois, algo não-quantitativo. Como a quantidade é antinômica à qualidade, como manifestações da extensidade e da intensidade, o infinito em acto não é qualitativo senão **analògicamente**, não **unìvocamente.** O infinito em acto só pode ser um ser não-corpóreo, porque todo ser corpóreo é tridimensional, ou pelo menos dimensional, medível, portanto, e, conseqüentemente, aponta limites.

Assim, o poder fazer sem limites é o infinitamente potencial activo, e poder ser feito sem limites é o infinitamente potencial passivo.

Temos, pois, a polaridade

Infinito potencial activo — et — **infinito potencial passivo**

Não há o Criador sem a criatura. Daí distinguir-se o conceito de Deus de o de Criador, porque Deus, se não criasse, seria o Criador apenas potencialmente activo. Mas é actualmente Criador, porque há a Criação.

É sempre importante verificar se cabe ou não a polaridade

em acto — et — **em potência**

Assim, em potência, todo ser é tudo quanto pode ser, mas é em acto apenas o que já está no seu pleno exercício de ser. Já salientamos alguns exemplos em que **em acto,** e **em potência,** permitem distinções esclarecedoras.

Para os que afirmam que acto e potência não são antinômicos, constituiriam êles aspectos de uma só realidade. Neste caso, o acto é o acto da potência, e a potência, a potência do acto. Seriam, pois, correlativos.

Quanto aos sêres dependentes, realmente são êles uma composição de acto e potência, porque não são existencialmente tudo quanto podem ser potencialmente. Um ser dependente só pode ser o que é fundamentalmente em seu acto, pois um ser, quando é o que é, potencialmente pode ser tudo quanto é proporcionado ao seu ser e ao seu suceder.

Deve-se, contudo, distinguir

actual — et — **virtual**

Actual é o que está em acto; **virtual** o que é potencial, mas fundado em algo já em acto. Assim, o potencial hidráulico de uma cachoeira está em acto, mas a sua transformação em fôrça motriz é virtual, porque essa fôrça já há no potencial hidráulico, embora ainda não dirigida para determinada utilização.

A priori — et — **a posteriori**

Diz-se que é **a priori** o que antecede a experiência, ou as providências que devem ser tomadas para fundamentar o

que é afirmado. Assim se pode falar na existência de Deus **a priori**, quando se quer fundar no anelo de perfeição absoluta, que se manifesta nos sêres humanos. **A posteriori** é o que é fundado na experiência, ou o que decorre de providências tomadas. Assim, Tomás de Aquino e Suarez aceitam apenas as provas **a posteriori** de Deus, enquanto Santo Anselmo, Duns Scot (em parte), Descartes, Leibnitz, etc., aceitam provas **a priori.**

Simples — et — composto

Diz-se que é **simples** o que em seu ser nada tem que se diferencie do resto, e **composto**, aquêle cujo ser é formado da presença, pelo menos, de dois sêres ou modos de ser que se diferenciam. A simplicidade pode ser relativa ou absoluta.

Simplicidade — et — simplicidade
absoluta relativa

É de simplicidade absoluta o ser que é essencial e existentemente êle mesmo, como o é o Ser Supremo, Deus para as religiões. É de simplicidade relativa o ser que se apresenta simples sob um dos elementos fundamentais de ser: como simplicidade material, ou simplicidade formal.

Um pedaço de ferro puro é simplesmente ferro, mas é um composto de matéria e forma. Um ser, que seja puramente forma, ainda poderia ser composto de acto e potência. Na simplicidade relativa, há uma escalaridade; na absoluta, não. Só um ser pode ser absolutamente simples: o Ser Supremo. Todos os outros apresentam aspectos de simplicidade e de composição. As composições podem ser físicas, lógicas, ontológicas. A composição entre acto e potência é ontológica; a de uma liga de metais é física.

Ao alegar-se a simplicidade, deve-se, desde logo, caracterizar que espécie de simplicidade. O exame desta permite desde logo distinguir, e, conseqüentemente, encontrar soluções proporcionadas às distinções efectuadas.

Daí a polaridade.

Simples — et — composto

Diz-se que é necessário o que é **nec-cessum**, de **nec-cedo,** não cedível, o que não se pode ceder. O ser necessário é aquêle, cuja não existência não pode ser aceita (*cedida*). A necessidade é o carácter de tal ser. Ela pode ser lógica ou ontológica.

Necessidade lógica — et — necessidade ontológica

O necessário **lògicamente** é a ilação inevitável que se extrai das premissas. O necessário **ontològicamente** segundo a ordem é o que não pode não existir. Assim, na ordem do agente, é aquêle sem o qual os efeitos não se dão; na ordem dos meios, é aquêle sem o qual os fins não são obtidos; na ordem do ente, aquêle que não pode não existir.

O necessário, na ordem dos entes, pode ser

necessário hipotético — et — necessário absoluto

Hipotético (de **hypo** e **thesis,** sub e posição) é aquêle que, se é, necessàriamente é. Assim, se tal facto se dá, necessàriamente se dá, por causas necessárias. Absoluto é aquêle que existe absoluta e independentemente de qualquer condição, e não pode não-existir. Em suma, é aquêle cuja não-existência implicaria contradição. Assim, se existe um efeito, existe necessàriamente sua causa. Esta necessidade é hipotética, porque o efeito é contingente, e se êste não existisse, não implicaria qualquer contradição. Mas, para existir o que existe, necessàriamente sempre existiu algum ser que deu ser a todos os outros que sucedem. A existência de um ser necessário, absolutamente e independentemente,

se impõe, porque, do contrário, implicaria contradição. O Ser Supremo é absolutamente necessário, como demonstramos apodìticamente na "Filosofia Concreta", porque a sua não-existência implicaria contradição.

Impõe-se distinguir, em suas linhas gerais, o ser

necessário — et — **contingente**

O ser contingente também pode ser tomado lògicamente e ontològicamente. Lògicamente, contingente é a ilação, não inevitável, tirada das premissas. Ontològicamente pode ser tomada também na ordem do agente, e é o agente livre; na ordem dos meios, é o meio que não é o único para alcançar certos fins; na ordem do ente, aquêle que existe ou pode não existir sem implicar qualquer contradição a sua não existência; ou, seja, aquêle cuja existência não é de essência absoluta. O ser contingente é aquêle que de per si é nada, e que é impelido a ser por outro.

É mister considerar quando se fala de necessidade, de que necessidade se fala, pois há muitas, bem como se realmente é de necessidade que se fala e não de contingência.

Se examinarmos os efeitos, verificaremos que êles se apresentam de dois modos que merecem distinção. O fogo, por exemplo, aquece a chaleira de água directamente. Do alto de uma casa, cai um vaso que vai matar um cão. O primeiro efeito é distinto de o segundo, pois o primeiro sobrevêm da determinação da causa, enquanto o segundo não provém da determinação da causa.

Efeito per se — et — **efeito** per accidens

O primeiro é chamado de efeito **per se** (per si), e o segundo de efeito **per accidens.** O vaso **per se** cai, e o cão **per** se passa, mas a conjunção: o vaso cair sôbre o cão é algo que acontece accidentalmente, porque não é determinado por nenhuma causa, porque o andar do cão não é **feito** pelo cair do vaso.

Muitas vêzes os efeitos por accidente são confundidos com os efeitos **per se,** e levam a julgamentos falsos. Muitas das superstições surgem dessas más apreciações. Algo que acontece accidentalmente é considerado como um efeito **per se,** como se uma causa o ordenasse, quando, no efeito por accidente, há apenas a conjunção fortuita de efeitos que dão surgimento a um novo facto, com suas características próprias.

Tôda vez que temos o exame de um efeito, devemos verificar se é êle **per se** ou **per accidens,** pois, da sua caracterização, desde logo pode esclarecer-se a matéria em exame.

Temos aqui um ponto importante para distinguir o drama de a tragédia junto aos gregos, que, de tais coisas, tinham um sentido claro. O ser humano não se espanta quando assiste ao suceder dos efeitos **per se,** porque sente e percebe que são êles determinados directamente por uma causa, mas quando em face de acontecimentos, que são efeitos **per accidens,** cujo conjunção dá surgimento a um facto insólito ou inesperado, a razão humana, por não encontrar a razão determinante e intencional do efeito **per accidens,** estaca e vacila em suas interpretações. Compreende-se que surja, aqui, a idéia de **Tykhé** grega, que corresponde à Fortuna dos romanos, ao Fado, ao Destino dos occidentais, um ser que é personalizado como tendo dado uma intenção a vários efeitos **per se** para que êles produzam um efeito **per accidens.** Como pode o homem manobrar efeitos **per se,** para que, de sua conjugação, surja um efeito **per accidens,** imagina êle que há uma inteligência que coordena a conjunção dos efeitos **per se,** para que surja um determinado efeito **per accidens.** Assim, quando alguém, ao seguir uma estrada, vê sùbitamente brilhar no chão uma pedra e, apanhando-a, verifica que é um diamante, diz-se que, **afortunadamente,** encontrou um diamante. A êsse acontecimento, que não oferece uma imediata determinação a uma causa, e que é um efeito **per accidens,** é dado como produzido por uma inteligência à qual cabe coordenar as conjunções de efeitos **per** se para produzirem efeitos **per accidens.** É o Fado, o

Destino, a Fatalidade, a **Tykhê**, a Fortuna, a Fada, o **Fatum** dos romanos...

A tragédia está no acontecimento fortuito, produto de *uma conjunção de efeitos* **per** *se, que realizam um efeito* **per accidens.** Quando alguém, entregando-se ao vício, decai pouco a pouco, desce os degraus da vergonha e do vilipêndio, até tombar definitivamente na destruição final, tal acontecer é **dramático.** É o Drama (em grego **acção**), que sucede dentro de uma ordem de determinações. Mas, quando Édipo, levado por uma conjunção de efeitos **per** se, acaba por matar o próprio pai, desposar a mãe e ser rei, é **trágico.**

Acto diz-se de qualquer realidade no pleno exercício de si mesma. Opõe-se a **potência**, que é o que pode ser e ainda não é, ou ainda não é no modo que pode ser.

O acto pode ser ainda:

acto entitativo — et — **acto qualitativo**

O **acto entitativo** é o que não é princípio de perfeição qualitativa qualquer, e expressa presença fora do nada. **Qualitativo** é o que é alguma perfeição qualitativa, seja de que modo fôr o sujeito.

O acto qualitativo pode ser ainda:

acto qualitativo accidental — et — **acto qualitativo substancial**

Accidental, se se refere a uma perfeição accidental; **substancial,** se se refere a alguma perfeição substancial do sujeito.

Ainda pode haver a distinção entre

acto qualitativo substancial relativo — et — **acto qualitativo substancial absoluto**

Substancial relativo, se se destina a informar algum sujeito; **absoluto,** se não se destina a informar qualquer sujeito.

Acto qualitativo substancial absoluto não puro — et — **acto qualitativo substancial absoluto puro**

É **não puro,** se admite ainda acrescentar alguma perfeição; é **puro,** se não admite qualquer potencialidade.

A **potência** é o que simplesmente pode ser, e que ainda não é.

Pode ser distinguida em

objectiva — et — **subjectiva.**

A **objectiva** é própria do ente puramente possível, que ainda não existe, mas pode existir; a **subjectiva,** também chamada **real** ou **física,** é a própria coisa já actual, que pode receber alguma afecção. Esta pode ser

potência física activa — et — **potência física passiva.**

Activa *é a potência de agir;* **passiva** *é própria da coisa* actual, que pode ser de outro modo. E esta será

substancial — et — **accidental.**

Substancial, se é capaz de receber afecção substancial; **accidental,** se de afecção accidental.

Daí poder-se distinguir

ser potência — et — **ser-em-potência.**

Sem em potência é não estar ainda no acto que é possível ser; **ser potência** é ser sujeito de algum acto.

Essência é o pelo qual formalmente uma coisa é o que ela é, e que a distingue das outras. Diz-se **formalmente,** porque o que constitui a essência é intrínseco à coisa e não

extrínseco. Assim não se deve confundir a figura, que é uma delimitação qualitativa da quantidade, com a essência.

A essência pode ser

física — et — **metafísica.**

Diz-se que é **essência física** aquela que constitui a coisa independentemente da nossa mente.

A **essência metafísica** consta de duplo elemento de razão distinto, um comum e outro diferencial.

Assim, corpo e psiquismo são a **essência física** do homem; animalidade e racionalidade, a **essência metafísica.**

Um ser é dependente de outro. Mas dependente como?

Dependente relativamente — et — **dependente absolutamente.**

Um ser pende de outro para ser, mas, quando é fora de suas causas, sua dependência é relativa; no entanto, uma modal é um **inesse**, pois seu ser é total e absolutamente em outro, como o é o movimento de um auto, de o auto. Essa dependência é absoluta.

A dependência pode ser ainda

actual — et — ***potencial.***

Actual é aquela que consiste na acção que produz a coisa, e da qual ela depende. A modal é absolutamente dependente por dependência actual. **Potencial** é a do ser que ainda não é, mas que, para ser, dependerá necessàriamente de outro.

É ainda a dependência

essencial — et — **existencial.**

Essencial, quando sua essência depende de outro; **existencial,** quando é a sua existência que depende. Assim, o vaso de barro depende essencialmente do artífice e, existencialmente, do barro e do artífice. A dependência essencial e existencial não se separam na coisa, mas se distinguem **ratione** (quanto à razão).

Tôda dependência é **positiva** quando actual, e é **radical** quando tôda realidade do efeito depende de sua causa, como a criatura depende do Criador.

DA CAUSA

Convém distinguir a **causa per se** de a **causa per accidens**

causa per se — et — **causa per accidens**

Causa por accidente é aquela que não tende a causar o efeito que se realiza pela acção eficiente conjunta de outra causa; assim o fogo, que queima o fio e causa a queda da pedra suspensa.

Causa **per se** é aquela que tende a realizar efeito que lhe corresponde directamente. Ela pode ser

causa per se física — et — **causa per se moral.**

Física, quando realiza fìsicamente a acção; **moral,** quando não realiza a acção, nem o efeito, como o aconselhar alguém a fazer alguma coisa.

No problema do mal, por exemplo, alguns, em oposição às idéias religiosas, querem transformar a divindade em causa do mal, quando o mal surge das deficiências e dos desvios da natureza das coisas e dos homens. A divindade não é causa **per se** do mal, mas apenas causa por accidente, como o bem não pode produzir **per se** o mal, mas apenas por accidente.

DA VERDADE

Em tôrno da **verdade**, muitas são as conclusões que se encontram constantemente, e merece por isso que se delineiam claramente as distinções que se impõem.

Em seu sentido comum, **verdade** expressa a igualdade ou conformidade do intelecto com o ser (**adaequatio intellectus et rei**). Esta é a maneira escolástica, que segue a linha aristotélica, de conceber a **verdade.**

Contudo, entre os pitagóricos de 3.º grau e Platão, a verdade não é apenas a adequação, a conveniência, a igualdade entre o esquema mental e a coisa, mas, algo mais, transcendental. Realmente, verdade é um conceito transcendental, e ao referirmo-nos a qualquer entidade, podemos falar na sua verdade, que se identifica **re et non ratione** (na coisa e não quanto à razão, a qüididade), com o seu próprio ser, embora formal esquemàticamente seja outro seu conteúdo eidético. O ser da coisa revela-se a nós, e a verdade surge. A nossa **verdade** está na adequação do intelecto com a coisa, mas a sua validez está na capacidade de desvelar essa verdade, que é da coisa. *Assim, em si mesmas, tôdas as coisas, tôdas* as entidades são verdadeiras, e tudo em si mesmo é verdade. A falsidade surge da não conveniência do que se pensa sôbre a coisa e a coisa.

É compreensível que tal modo de considerar a verdade tenha levado muitos filósofos a falarem em graus da verdade e em graus da falsidade. No entanto, no pensamento escolástico, se alguns admitem graus de falsidade, não admitem, porém, graus de verdade. A verdade, sobretudo a lógica,

sendo formal, é ou não é, e não admite escalaridade nem graus. O que se diz de uma coisa, o que o intelecto esquematiza de alguma coisa, ou é adequado ou não à coisa. E essa adequação qualitativamente não permite graus, pois qualquer desconveniência de tal espécie é falsidade. Como *há variação na esquemática que formamos sôbre as coisas* e sôbre os aspectos que delas consideramos, a verdade apresenta-se também vária, mas rìgidamente formal sob cada aspecto em que é considerada, o que tem levado, conseqüentemente, a uma classificação da verdade. Preferimos iniciar pelo exame das diversas espécies de verdade, para, afinal, tecermos alguns comentários dialéctico-concretos sôbre ela, no intuito, que é sempre o nosso, de concrecionar o que há de positivo sôbre a matéria.

Verdade lógica é a perfeita conformidade entre o intelecto e a coisa, segundo é enunciada pelo juízo.

Verdade ontológica é a conformidade da coisa com o intelecto.

Verdade lógica — et — **verdade ontológica.**

Verdade material é a perfeita conformidade entre o enunciado sôbre a reálidade de uma coisa, e a sua realidade comprovada, como a que se verifica no juízo: **A Terra tem *uma forma* esférica.** A verdade material é lógica por sua vez.

DO BEM

Bom, de modo geral, é o que convém a alguma coisa, e é por esta apetecido de qualquer modo que o seja. **Bem** é o que é bom. E o **bem** pode ser

bem relativo — et — **bem absoluto**

Bem absoluto é o que é conveniente a si mesmo e por si mesmo apetecível. **Bem relativo** é o que é conveniente a

outro, o que é apetecível a outro, sob qualquer forma que se apresente.

Tanto o bem relativo como o absoluto podem ser

bem (bom) por essência — et — **bem (bom) por participação**

Bom por essência é o que é bom a si mesmo e por si mesmo; **bom por participação** o que é bom por outro e para outro. A criatura é boa por participação; Deus é bom por essência.

DA POSSIBILIDADE

É **possível** tudo aquilo que não contradiz o ser. O nada é impossível, porque contradiz o ser. **Possibilidade** é o carácter de ser possível.

A possibilidade pode ser

possibilidade intrínseca — et — **possibilidade extrínseca**

A **possibilidade intrínseca** é aquela que não inclui contradição. **Possibilidade extrínseca** é a que corresponde a tudo que pode ser produzido por uma causa. A curva recta é intrìnsecamente impossível, porque curvo é ausência de rectitude, e rectitude ausência de curvatura.

Impossibilidade é a oposição contraditória da possibilidade.

Também devem-se distinguir

impossibilidade intrínseca — et — **impossibilidade extrínseca**

cuja compreensão de seus conteúdos decorre por oposição contraditória aos anteriores.

O nada absoluto é impossível por ser contraditório em si mesmo. A essa impossibilidade chama-se de **metafísica.**

DA ETERNIDADE E DO TEMPO

Duração é a permanência da coisa em seu ser. A **duração** pode ser

criada — et — **incriada**

A duração **criada** é a própria da coisa criada, da coisa finita. **Incriada,** a do Ser Supremo.

A duração criada apresenta-se ainda como

permanente — et — **sucessiva**

Permanente é a própria das coisas que duram em seu próprio ser. **Sucessiva** é a própria dos entes sucessivos, como é o tempo e o movimento, cujas partes não são simultâneamente, mas continuamente, umas posteriores às outras.

Permanente, por sua vez, pode ser

Aevum (eviternidade) — et — **Instante permanente**

A eviternidade é própria dos sêres que permanecem em seu próprio ser, mas que são incorruptíveis, como o são os sêres espirituais.

Instante permanente é próprio das coisas permanentes, que são, contudo, corruptíveis, como os corpos físicos.

A duração incriada é a **eternidade,** que é totalmente simultânea em si mesma, sem sucessão. O **tempo** é a duração criada sucessiva.

Para os religiosos, Deus é eternidade; para os materialistas, a matéria é eviterna e não eterna, pois a matéria, tomada em si mesma, é incorruptível. Corruptíveis são as suas manifestações.

Contudo, um objector pode dizer se a matéria é incorruptível, ela não é corpórea, nem composta, mas simples. Mas essa simplicidade se fôsse absoluta, torná-la-ia impossível de manifestar-se heterogêneamente. E se a matéria não é simples, é composta, e se é composta será de matéria e de não-matéria, ou, então, de outros princípios que a antecederiam por dignidade, e ontològicamente anteriores a ela, o que refutaria o materialismo.

Aos têrmos **significativo** ou **predicativo**, chamavam os escolásticos de **categoremáticos**, que são aquêles que significam algo por si mesmos, como **homem**, e os **consignativos** chamavam de **sincategoremáticos**, para referir-se aos têrmos que indicam um advérbio ou uma modificação de outros têrmos, como sejam os advérbios **igualmente**, **formalmente**, **velozmente**, os quais significam modificações de outra coisa. Essa divisão tinha seu magno interêsse, como aliás o tem, para o exame de temas tais como o da *infinidade, pois* o infinito, a infinitude nos sêres finitos, como se vê em "Filosofia Concreta", êsse **infinitamente**, em suma, é **sincategoremático**, pois é um modo de ser dos entes finitos, mas o **infinitamente** do Ser Supremo é **categoremático**, porque êste é infinitamente por si mesmo, e a infinitude, nêle, não é uma modalidade do seu ser, mas seu próprio ser, como demonstramos apoditicamente naquela obra.

Para a **dialéctica concreta**, essa subdivisão torna-se de magna importância, porque se deve, no exame dos conceitos, verificar o que é sincategoremático realmente, do que é apenas aparentemente sincategoremático. No exame das propriedades da matéria, algumas delas são ou sincategoremáticas ou categoremáticas. A resposta afirmativa ou negativa para uma ou outra possibilidade de resposta revela

a posição em face da significação e do conteúdo conceitual ontològicamente bem fundado da matéria.

Dêsse modo, em alguns sêres, o que era sincategoremático para outros, é categoremático para êle. Para a matéria-prima, para exemplificar, é discutível a sua topicidade, o que já não é para a matéria física, corpórea, que é **tòpicamente** existente, e a sua estância intrínseca é **tòpicamente** colocada. O **tòpicamente**, aqui, para tal matéria é categoremático, como o seria o **extensivamente**, o **intensivamente** etc., aplicados a ela.

Vê-se, dêste modo, que essa classificação dos conceitos, que só teve uso entre os escolásticos, é, contudo, bem proveitosa para a nossa dialéctica, pois favorece a mais nítida *compreensão* e conhecimento dos factos, permitindo classificar aspectos que são suficientemente distintos e favorecem a melhor inteligência dos mesmos.

Examinemos a oposição

Divisão — et — **Indivisão**

Em sentido amplo, **divisão** é a desarticulação de um todo em suas partes. Em sentido restricto, refere-se à extensão de um conceito universal ou de uma **classe**, pela qual se entende a totalidade dos objectos que realizam um conceito. Essa divisão distingue-se em **decomposição**, que consiste na separação das notas de um conceito ou de um todo real em suas partes.

A divisão lógica exige, como vimos:

1) ser exaustiva, por meio da qual os objectos enumerados devem ser todos da classe total;

2) deve constar de membros que se excluam. Nenhum objecto deve pertencer a mais de uma classe parcial;

3) ser ordenada, e para tal não se deve mudar o fundamento antes de terminar a divisão.

A divisão pode ser

substancial — et — **accidental**

Substancial, se a nota separada é substancial; **accidental,** se fôr accidental.

Quando se divide um membro de uma divisão, decorrem divisões principais e subordinadas. Quando se realiza uma série ordenada de divisões, realiza-se uma **classificação.**

O conceito **homem** pode ser dividido em **animal** e **racional.** Animal, por sua vez, em **vivo** e **sensitivo,** etc.

Examinemos a oposição

Virtude — et — **vício**

Escrevemos em "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental":

"O têrmo virtude vem de **virtus,** cuja origem em latim é **vir,** varão. Seu primeiro sentido era de qualidades viris, sinônimo de virilidade, como o vemos empregado em Cícero. Temos em grego o têrmo **ê aretê,** que significa, etimològicamente, o que agrada, mas o que agrada em sentido ético. Dêste modo, ambos os têrmos são sinônimos, pois têm o mesmo conteúdo esquemático-conceitual.

Tomado em seu sentido moral, virtude é o hábito bom, a qualidade, a potência física ou moral de produzir o bem. Portanto, são virtudes os hábitos bons e os hábitos bons são virtuosos.

Há quatro virtudes que correspondem às exigências concretas do homem, que são virtudes fundamentais. Da palavra **cardo, cardinis,** que em latim significa o gonzo, no qual gira a porta, tais virtudes tomaram o nome de **virtudes cardiais,** por serem elas fundamentais, de cujas combinações e graus surgem tôdas as principais virtudes humanas, fundadas, sôbre aquelas: a **prudência,** a **justiça,** a **fortaleza** e a **temperança.**

Chama-se de **prudência** a virtude que consiste em agir rectamente, a virtude intelectual prática que, nos casos particulares, permite ao homem distinguir o que deve fazer; distnguir entre meios e fins.

Sem a prudência, como alcançar o homem a realização concreta do seu bem? Se seguir apenas os instintos, pode alcançar um bem-estar físico determinado, do corpo, não porém à concreção que implica os outros factôres, que já estudamos, pois sem a sua harmonização funccional, não pode surgir a plenitude do bem alcançável pelo homem.

O têrmo prudência, que implica os têrmos **vidência** e **pre, pro,** que indicam a vidência antecedente do que pode realizar-se, os quais dão a forma contracta de **prudência,** é uma previsão, uma visão antecipada e, como provisão, é disposição que leva a intervir na nossa actividade, a fim de antecipadamente muni-la do que é mister para a consecução de um bem. Pela prudência podemos, apesar da inseparabilidade dos males, melhorar a situação do bem.

A prudência implica, portanto, oito condições integrantes, que lhe são coadjuvantes, cooperadoras: **memória,** recordação dos factos pretéritos; **inteligência,** capacidade cognoscitiva dos factos presentes; **providência,** consideração sôbre os factos futuros; **docilidade,** disposição de ânimo de renunciar ao próprio critério, capacidade de ser ensinado por outros, capacidade de ser conduzido pelo que lhe é superior, seu mestre, que lhe possa inculcar o que há de mais consentâneo; **solércia,** capacidade de captar os meios mais convenientes; **razão,** capacidade de coligir os aspectos distinguidos e ordená-los; **circunspecção,** capacidade de considerar as circunstâncias (**circum,** em tôrno; **spectare,** contemplar); **cautela,** cuidado em evitar o que é mau, evitar o que é inconveniente.

Prudência não é só cautela, nem circunspecção, nem solércia, etc.

A prudência, como virtude, exige todos êsses elementos cuja harmonização a constituem e apontam o seu grau.

Pode um ser humano atingir a completude de seu bem sem tal virtude, sem adquirir tal hábito, sem estimulá-lo e desenvolvê-lo?

Não **tem de** (não deve) o homem desenvolver tal virtude?

É ela, portanto, fundamental para que seja êle capaz de alcançar o seu bem.

Seu contrário é a imprudência, que se revela na falta das qualidades exigidas. É imprudente o homem que só cuida do presente sem preocupar-se com o futuro, o que não sabe distinguir os meios para alcançar os fins, o que não tem memória, aquêle a quem falta a suficiente base de inteligência, de previsão e de circunspecção.

Exige, assim, a prudência capacidade de distinguir os fins dos meios, habilidade em resolver com clareza e segurança os casos particulares, aptidão para julgar o justo e o conveniente.

Não se deve considerar como imprudente aquêle que não cuida simplesmente do futuro, mas sim quando não se preocupa com o futuro, quando o pode fazer, quando não emprega a necessária circunspecção, o que leva a uma "imprudência *temerária*" *pela falta de atenção,* que lhe era possível alcançar.

São contrários da prudência, a **precipitação,** a **inconsideração,** a **inconstância,** a **negligência.**

Também se desvirtua a prudência quando alcança seus excessos, pois há um meio têrmo justo e bom, no qual ela èticamente actua. Temos os seguintes excessos; a **falsa prudência,** a qual distingue bem os meios, mas para alcançar

um fim mau; a **astúcia,** a que escolhe meios, maus embora, para alcançar algumas vêzes um bom fim; a **fraude,** quando se realiza através de factos, e o **dolo,** pelas palavras.

Considerm-se, ainda, como virtudes anexas da prudência as seguintes: a **eubulia,** o hábito recto de consultar; a **synesis,** o hábito recto de julgar segundo regras comuns; a **gnome,** o hábito recto de julgar segundo os princípios superiores, sobretudo jurídicos.

DA JUSTIÇA

"Considerada de modo estricto, justiça é a constante e perpétua vontade de conceder o direito a si próprio e aos outros, segundo a igualdade. É uma virtude subjectiva, portanto.

Em seu sentido primário, significa a exactidão, como nos têrmos **atitude justa, expressão** justa, mas em sentido moral significa o respeito que há em cada um de dar a cada um o que é seu.

São elementos integrantes da justiça: a capacidade de **fazer** o bem, que é devido aos outros, e o hábito de **evitar** o mal que possa ser feito aos outros.

A justiça implica como coadjuvantes: **respeito à igualdade** pela observância das normas morais; **veracidade,** que implica a conformidade entre o que se diz e o que se crê ou quer; consiste, em suma, em não enganar os outros nem em enganar-se; **gratidão** para com os que nos beneficiam; **liberalidade; afabilidade** ou **amizade, eqüidade**, capacidade de aplicar adequadamente a justiça.

A clássica divisão da justiça é a que segue:

— a Justiça **legal,** que diz respeito às leis estatuídas na sociedade;

— a **distributiva**, que é dada aos membros de uma sociedade segundo seus méritos e faculdades, proporcionadamente;

— a **comutativa**, que consiste na igualdade de valor das coisas cambiadas, pois o comerciante que vende acima do preço normal ofende a justiça comutativa (de **cum** e **mutatio**);

— a **social**, que tende ao bem colectivo, à prosperidade de todos para que todos vivam na plenitude da sua dignidade pessoal;

— a **inter-individual**, que consiste em não prejudicar a ninguém;

— a **atributiva**, que consiste em dar a título gratuíto (como a justiça social);

— a **retributiva**, que dá a título oneroso ou de reciprocidade, e que equivale à comutativa.

A justiça pode ainda manifestar-se em diversos aspectos, como a **intra-social**, própria de tôda sociedade, a que se funda na coordenação da comunidade humana, na subordinação aos princípios de ordenação social, na internacional, e na intelectual, que se manifesta na imparcialidade da crítica.

A **injustiça**, que é contrária à justiça, manifesta-se na ordem **real** quando se atenta contra o que é devido às coisas, às pessoas ou às actividades; **jurídica**, quando se ofende ao que institui a lei; também em perturbar as boas normas, em faltar à verdade pela falsificação ou pela revelação do que deve caber silêncio, pela sedução ao violentar a ingenuidade alheia, pela calúnia, pela infâmia, pela perversão, pelo emprêgo da violência, do subôrno, da astúcia malévola, pela privação de benefícios legítimos, pela ofensa às pessoas individuais e sociais, pela prática dos actos indevidos a si mesmos ou aos outros, pelo juízo imprudente ao julgar os factos, etc.

DA FORTALEZA

"A fortaleza ou valentia é a capacidade de, segundo a razão, ou melhor em atenção a bens superiores, ser capaz de arrostar perigos e enfrentar o mal que daí possa advir. Exige ela a capacidade de enfrentar o árduo trabalho de nossa virilização e a capacidade de enfrentar os riscos e perigos.

Se nêles há o perigo de morte, temos o **heroísmo**. A valentia, sem a prudência, é a **audácia**. Se há capacidade de suportar as adversidades, temos a **paciência**; se em manter-se firme no perigo, até da vida, temos a **generosidade**; a **confiança**, quando é justo em si mesmo ante os riscos; é **munificência**, quando há capacidade de sacrificar imediatamente bens em benefício de fins bons; e **tenacidade**, quando há firmeza ante as dificuldades exteriores; e **constância**, quando se mantém firme ante as resistências interiores.

Por deficiência, temos a **ignávia**, que é o defeito em ouvir; a **timidez**, que é o excesso de temor; o **mêdo**, que é o excesso de temor ainda maior.

DA TEMPERANÇA

A temperança é também a moderação. Consiste ela na moderação nas tendências aos apetites sensíveis, cuja satisfação desregrada põe em risco a saúde do corpo e da alma. Consiste a temperança em conter os desejos dentro dos limites justo, que são estatuídos pela razão.

A temperança para com os alimentos é a **sobriedade**; para com a prática dos actos sexuais é a **castidade**; para com a exibição do que ofende à castidade é a **pudicícia**; no refrear as paixões e concupiscência é a **continência**; no apetite das glórias humanas é a **humildade**; no moderar a ira é a **mansuetude**; na moderação dos aspectos exteriores é a **modéstia**; a moderação no castigar é a **clemência**.

Seu contrário é a **intemperança**, a imoderação, que surge dos excessos que levam a perder o justo meio.

É claro que para a plenitude humana tais virtudes são exigidas, pois, como pode o homem concretamente atingir o máximo da perfeição humana, sem tais fundamentos virtuosos?

E não é só a presença dos mesmos, mas a sua harmonização. Pois onde há valentia sem a prudência, não se alcançam os excessos contrários a tais virtudes? A moderação sem a prudência pode ser completa, e o pode ser a justiça sem a moderação, sem a valentia e sem a prudência?

E de que vale a prudência se não lhe assistirem a valentia, a justiça e a moderação?

É a harmonização de tais virtudes que constitui o fundamento ético do homem. E as normas morais, estabelecidas no âmbito social, tendem a dar o imperativo que determina o cumprimento delas, sem as quais o homem não atinge concretamente a plenitude de si mesmo na imanência social.

A educação ética do homem, portanto, deve tender ao desenvolvimento de tais hábitos (virtudes), e a pedagogia devia sôbre elas debruçar-se melhor, estudando-as também para achar as verdadeiras normas educativas, capazes de construir homens prudentes (sábios), justos, valentes e moderados.

Sem tais virtudes, o homem, concretamente, falha; não atinge a sua plenitude possível.

O vício é oposto à virtude

O têrmo vício, cuja origem é de **vitium** (que indica desvio do bom caminho), é o hábito mau, em oposição à virtude, que é o hábito bom. Mas é o hábito mau, guiado pela mente, que tende para o mal. Vício é tudo quanto se opõe à natureza humana, que é contrário à ordem da razão. De vício vem vitupério, vituperação, o que detracta quem o pratica."

SÍNTESE DA ANALOGIA

Quanto aos modos de significação dos conceitos, temos: significação — seus modos:

— analogia;

— eqüivocidade;

— univocidade.

Um têrmo, ou conceito, é **unívoco**, quando aplicado a diversos sêres com a mesma significação. **Animal** é unívoco, quando aplicado a boi, cavalo, símio, etc.

É **eqüívoco** o têrmo, e apenas o têrmo, quando aplicado a diversos sêres com significação totalmente diferente. Assim **"cão"**, quanto ao animal e quanto à constelação, etc.

É **análogo** o têrmo ou o conceito quando aplicado a coisas diversas, com acepções que não são nem pròpriamente idênticas, nem completamente diferentes. Exemplos: uma razão **forte** e uma árvore **forte**, etc.

Os conceitos aplicados aos objectos, de onde são tirados por abstracção, e aplicados ao ser, enquanto ser, ou às realidades, que são o objecto da Metafísica, são unívocos, eqüívocos ou análogos?

Não podem ser **eqüívocos**, pois não há nenhuma realidade que seja totalmente diferente do mundo de nossa experiência. Deus ultrapassa-nos totalmente, não é, porém, impermeável a nós, pois é a origem de tudo e em tudo há a sua presença.

Não podem ser **unívocos**, pois as realidades metafísicas, às quais nós os aplicamos, diferem dos factos da experiência de onde foram abstraídas.

São, portanto, análogos.

A univocidade leva-nos ao monismo, que admite uma única realidade; Deus (monismo panteísta), ou matéria (monismo materialista), ou pensamento (monismo idealista).

A eqüivocidade supõe o dualismo ou o pluralismo, ou seja, *a existência de realidades totalmente diferentes e independentes*. Só a analogia pode assegurar a pluralidade na unidade: distinção do Ser absoluto e dos sêres relativos, mas unidades, porque os sêres relativos obtêm o ser do ser absoluto (criacionismo); distinção da alma e do corpo, mas unidade substancial (espiritualismo).

Esta síntese, que acabamos de fazer dêsses **antepredicamentos** (assim são êles chamados na Lógica, por serem preâmbulos e pré-requisitos para a ordenação dos predicamentos ou categorias), não exclui a problemática que surgirá sôbre a univocidade e a analogia, que é de magna importância para os estudos ontológicos. Mas, seguindo nosso método, que primeiramente trata sintèticamente os temas, para analisá-los a seguir, e concrecioná-los finalmente, segundo a decadialéctica, na nossa concepção tensional, seguiremos, aqui, como em outras partes, os mesmos caminhos.

Lògicamente considerado, um têrmo é unívoco quando significa (aponta, como sinal) uma razão simplesmente uma **convenientem multis distributive (unum in multis)**, isto é, uma conveniente, distributivamente, a muitos (um em muitos), como o definem os escolásticos. A sabedoria de Salomão e a sabedoria de um homem experiente, enquanto sabedoria, em sua qüididade, isto é, em sua formalidade, é unívoca, pois sabedoria é sabedoria, e nada mais. A univocidade, aqui, é puramente formal, porque a sabedoria dêste, e neste homem, consta de um saber quantitativa e qualitativamente diferente de outro pela soma maior ou menor de conhecimento que um tenha em relação a outro (1).

"Quando dizemos que um têrmo é análogo, reconhecemos que, nêle, há algo que se assemelha ao analogado e algo que se diferencia.

Analogia é, portanto, síntese do semelhante e do diferente. Todos os entes são análogos. Mas há graus de analogia.

Distingamos:

analogia:

- — de atribuição extrínseca: quantitativa ou qualitativa;
- — de atribuição intrínseca: qualitativa ou quantitativa;
- — de proporcionalidade: de relação e de função.

Há analogia de **atribuição intrínseca**, quando o análogo (têrmo, conceito, conjunto simbólico) convém pròpriamente a todos os objectos que designa, embora adequadamente em certos casos, inadequadamente em outros.

Ex.: o acto existencial é misto de acto e potência; é híbrido. Acto e potência são aplicados a Deus e às criaturas, analògicamente, por atribuição intrínseca.

Há analogia de **atribuição extrínseca**, quando usada nem em sentido unívoco nem eqüívoco, mas apenas por transposição em consideração metafórica (substituição de um sentido exterior por outro, que apresente semelhanças meramente exteriores). Um homem risonho, alegre, e um jardim risonho, alegre. Um clima não saudável, e um homem não saudável. As metáforas são verdadeiras analogias,

---

(1) Estamos aqui numa **univocitas secundum nomem ac rationen**, que é uma univocidade de quarto grau, a menor para os escotistas.

quando não disparatadas. A metáfora pertence mais à Estética do que pròpriamente à Metafísica.

A analogia de proporcionalidade ou de proporção é a que existe entre coisas totalmente diferentes, mas que apresentam, cada uma, certa similitude de relação (analogia de relação) ou de função (analogia de função).

A ala direita e a ala esquerda de um exército; o pé esquerdo e o pé direito de um edifício, a entre um chefe e a tropa, a entre a cabeça e o corpo, são outros exemplos de analogia.

Há **homologia**, quando há proporcionalidade entre a função de um todo com a função de um outro todo, como por ex., a existente entre as asas dos pássaros e os membros anteriores dos mamíferos, entre as penas dos pássaros e as fôlhas da árvore.

COMENTÁRIOS

A analogia extrínseca é uma metáfora (figura de retórica), e nada nos oferece de novo sôbre a natureza das coisas, e nada diz a quem não conheça as coisas designadas pelos têrmos. Com a analogia de proporção, temos apenas uma idéia vaga dos objectos, não, porém, aproveitável. Assim, pela analogia dos órgãos, pode o cego ter um conhecimento, em certa medida, do mundo dos videntes.

A analogia de atribuição intrínseca dá-nos uma idéia mais precisa, porque já supõe uma propriedade comum.

Pode a analogia ser considerada um meio vago e impreciso de conhecimento. Mas, como penetrar numa realidade que escapa aos nossos sentidos sem a analogia?

Na analogia, há predominância da assimilação e não da acomodação.

O símbolo bem nos explica. Não podemos, pela assimilação achada, construir a acomodação (o imitativo) que nos falta?

Como conhecermos Deus senão por analogias!, exclamam muitos.

A analogia (como a "**proportio**", que é uma analogia de proporção) é uma síntese da semelhança e da diferença.

O ser, ontològicamente considerado como também ônticamente, não é **unívoco**, porque diferenças de ser são ainda ser; não é **eqüívoco**, porque haveria multiplicidade do ser, o que não há. Esta afirmação é predominante na Filosofia.

O ser é, portanto, análogo; afirmam, entre muitos, os tomistas.

A parte, como ser, é análoga ao Todo.

Para efectuar-se a análise dialéctica que empregue a analogia, é necessário, prèviamente, efectuar-se a comparação. A analogia é uma relação que se esquematiza através do espírito, mas que corresponde a uma relação em que se encontram os factos observados, relação que se dá, quer no mundo real-físico (exterior), quer no mundo mental, por meio de comparações entre um facto real e uma idéia, ou entre idéias.

ANALOGIA E MÉTODO ANALÓGICO

Damos a seguir um método de análise dialéctico-analógico, que nos permite trabalhar com as analogias, que em parte observamos entre todos os sêres, porque, desprezando os graus, há entre todos êles uma semelhança e uma diferença, de maior ou menor grau de intensidade.

No semelhante, o distinto é menor que o igual; no diferente, o distinto é maior que o igual. Conseqüentemente, o diverso é ora superior ao mesmo, ora menor, segundo corresponda ao distinto ou ao igual (1).

Assim, a mesma proporção corresponde às polarizações do *diverso* e do *mesmo*.

A análise analógica, que se processe por êste esquema, exige prèviamente que os factos a serem comparados e analizados, sejam antes classificados dentro de uma das espécies de analogia: ou de atribuição, intrínseca, ou extrínseca, ou a de proporcionalidade, ou a de função, etc.

Nem sempre se poderá aplicar plenamente o esquema. Por *exemplo, basta apontar até o distinto* e o *igual*, para logo ressaltar um ponto de identificação.

Há analogias nas quais é difícil encontrar um ponto de identificação antes da identificação do ser, pois, como ser, todos os entes se identificam, enquanto ser, como nas analogias de atribuição extrínseca.

---

(1) Empregamos o têrmo **igual** tanto em sentido intensista como extensista.

Nas analogias de atribuição intrínseca, que são de máxima importância para a Metafísica, a análice analógica deve levar a um identificação mais próxima, nas qualidades, por exemplo.

O verdadeiro símbolo é análogo por atribuição ao simbolizado; conseqüentemente, há um ponto de identificação. E é essa identificação que realiza a comunhão nos símbolos sociais, que unificam os homens, numa identificação mais profunda, que é o carácter místico daqueles.

O ponto de identificação se apresenta na univocidade que a analogia deve conter, pois é ela, do ponto-de-vista lógico, apenas a síntese da semelhança e da diferença, como já vimos.

ANÁLISE DO TEMA DA ANALOGIA

Os que defendem a analogia no ser, alegam a seu favor que o ser finito é tão dissemelhante do infinito, que entre o ser do homem e do de Deus, há apenas uma analogia de proporção.

Não é de admirar que se afirme haver uma incomensurabilidade entre nós e Deus, pois há incomensurabilidade até entre o que se dá aqui, como entre o diâmetro e a circunferência, e nas proporções dos números de ouro dos pitagóricos.

O infinito não tem medida; o infinito é medida qualitativa do finito.

Essas medidas não são unívocas, mas análogas (de participação), afirmam os que defendem a analogia do ser.

Na analogia, há a participação do analogado pelos analogantes, e tal participação indicia a identificação mais remota ou próxima, segundo o nosso esquema.

Na ordem noética, a participação chama-se analogia; na ordem ontológica, a analogia chama-se participação.

Os esquemas noéticos, que, por abstracção, construímos, participam dos esquemas concretos dos factos, que os captamos apenas como qüididades noéticas, reduzidas a esquemas eidético-noéticos. Nesta maçã, por sua vez, o seu esquema concreto participa do esquema essencial da maçã, pois ela não esgota as possibilidades desta, mas apenas um sector dessas possibilidades, da mesma forma que êsses três livros não esgotam, enquanto três, no esquema concreto de **três,** aqui e agora, **hic et nunc**, as possibilidades concretas do esquema essencial três, que é um pensamento do ser, e que

pode, concretamente, surgir em **três** cadeiras, **três** mesas, etc. Portanto, o esquema essencial (o **arithmós,** no sentido pitagórico, já por nós estudado em "Teoria do Conhecimento") é do ser, subsistente no ser, e um poder do ser, cuja **existencialização** (para empregarmos uma expressão bem aviceniana) se faz por participação. Êsses livros são três, o três **há** nêles, concretamente, não **está** nêles, porque o **arithmós três**, nêles concrecionado, é participante de três como **arithmós** essencial (esquema essencial).

Portanto, há nesses três livros uma analogia com três, e uma analogia com três mesas, três cadeiras. E são êles análogos porque participam do mesmo esquema **três**; por isso, na ordem ontológica, a analogia chama-se participação.

Ora, todo o ente finito participa do Ser, **esse parte caperem,** de São Tomás, pois o Ser Supremo inclui tôdas as perfeições em sua mais elevada e acabada realização; ou seja, segundo suas completas possibilidades, pois tudo quanto há, **há** no Ser, e como nada se dá fora dêle, êle contém tôdas as perfeições, de que uma perfeição parcial, êste ente finito, **hic et nunc**, é apenas participante. Por isso, entre o ser finito, ou melhor entre o ser criado e o Ser Supremo, criador, há apenas uma analogia de proporção. Cada ente reflecte parte dessa perfeição, na sua perfeição, no seu acto, pois, como sabemos, na escolástica, o acto é a perfeição da potência; o que é acto é a actualização de uma aptidão, que, enquanto tal, é imperfeita.

Agora, se considerarmos o conteúdo conceitual, veremos que há nêle uma analogia, quando aplicada a vários entes. Se considero a cadeira um "móvel composto de assento, encôsto e pernas, com a função de permitir que uma pessoa nela se assente", entre esta cadeira e aquela, o conceito, que nelas é comum, porque nelas considera apenas aquelas notas que têm em comum, é unívoco. Ou em outras palavras, há univocidade conceitual entre essas duas cadeiras. Nelas, desprezamos tudo o mais que as pode diferenciar, como o ser esta **de** madeira, aquela **de** metal, etc. Há, dêste modo, uma

certa **identidade** entre êsses objectos, identidade parcial, pois desconsidero o que nelas é heterogêneo.

Mas, o conceito de ser apresenta uma particularidade que o diferencia dos outros. Tudo quanto é heterogêneo é *ainda ser, e não apenas o que há de homogêneo*, o que não se verificava no exemplo anterior. Não há, aí, portanto, identidade no que expressa, porque se considerarmos que ser *apenas expressa uma* **parte** *dos objectos (isto é, se admitimos* que o conceito de ser tem uma representação **parcial**), as notas heterogêneas seriam **extrínsecas** ao ser, e neste caso seriam idênticas ao não-ser, o que nos colocaria *num* verdadeiro contra-senso.

Portanto, concluem os tomistas, o conceito de ser é apenos **proporcional** entre os sêres, não é unívoco, mas apenas **análogo.**

Mostram-nos os tomistas que todo conceito unívoco pode ser expresso por um têrmo abstracto e por um têrmo concreto. O têrmo abstracto expressa uma abstracção "formal", por ex.: dureza. Expressa êle certa forma ou qualidade, isolada do seu sujeito **(exprimit subjectum sed non totum).** Mas, quando digo que esta casa é verde, considero-a dotada da côr verde. Indica o sujeito integralmente (a casa), mas qualifica-o por uma de suas determinações **(exprimit subjectum totum, sed non totaliter** = expressa todo o objecto, não porém totalmente). É o têrmo concreto. O têrmo concreto expressa o próprio sujeito afectado de uma determinação particular. É o resultado de uma abstracção "total", isto é, efectuada sôbre o todo. Quando digo "negro", refiro-me a um certo sujeito dotado da "negrura".

Posso predicar o têrmo concreto do sujeito, mas o têrmo abstracto não pode ser predicado do sujeito. Posso dizer que êste homem é negro, não posso dizer porém que êle é negrura, pois não posso considerar a parte como idêntica *ao todo.*

O têrmo **ser** empregado expressa sempre o sujeito totalmente e sob todos os aspectos e relações **(exprimit subjectu totum et totaliter** = expressa todo e totalmente o su-

jeito). O ser, por abstracto que se queira tornar, não ex**clui,** *não separa, não isola um aspecto* **parcial** *do sujeito;* **desta** forma, no ser, a abstracção total e a abstracção formal se equivalem. Se digo que êste livro existe ou que êste *livro é sua existência, é indiferente, porque* **existe** e **existência** são equivalentes.

Fazem dêste modo os tomistas questão de salientar que o ser não é nunca um aspecto, um elemento, uma determinação dissociável, mesmo quando considerado lògicamente, dos outros, pois quaisquer das outras determinações são intrínseca e formalmente o ser.

Êsse o aspecto misterioso do **real,** unidade na diversi*dade e diversidade na unidade. Quando conceptualizamos* a idéia de ser, temos **uma** idéia, mas **confusa** (de **confundere,** de fundir com, misturada), por isso analógica do ser, que na *sua essência nos escapa; isto é,* temos um sabor qüiditativo do ser não **quidditative,** exaustivo até à sua essência, o que fronèticamente se o tivéssemos, por fusão com êle, nos poria em estado de beatitude, o que pelos tomistas, nos é negado nesta vida" ("Ontologia e Cosmologia" págs. 75-85).

Um mais aprofundado estudo da gnosiologia e da noologia, do funcionar do nosso conhecimento e da mente humana, mostra-nos que há validez nos esquemas noéticos que construímos, pois, desde que sejam rigorosamente estructurados, correspondem a fundamentos reais.

Se prestar-se atenção à conceituação lógica, já escor*reita da capa experimental, purificando-a* do que é da nossa pragmática, para considerar o conceito na sua estructura eidético-noética, formal portanto, ver-se-á que os conceitos se entrosam em nexos rigorosos, que não permitem entre êles, enquanto tais,outra distinção que a meramente real-formal, e não real-física. O mesmo nexo unitivo que, ontològicamente, sentimos dar-se no ser que, em sua essência, é um, e não múltiplo, revela-se aqui, analogando as formalidades uma às outras, como os sêres se analogam existencialmente uns aos outros.

Entre aquela estrêla e nós, há alguma coisa em comum, sentia-o Goethe, porque, do contrário, como poderíamos conhecê-la *de qualquer modo? Entre os sêres há sempre uma* relação de semelhança e de diferença, porque do contrário teríamos de aceitar um abismo entre os sêres, o que nos colocaria, de chôfre, nas aporias do pluralismo.

O diferente absoluto, que estabelecemos no estudo da analogia, refere-se à **haecceitas,** ao **arithmós** individual na linguagem pitagórica, à unicidade da singularidade que, como tal, não se confunde com outra, pois é apenas ela mesma, numèricamente distinta, como também o é ônticamente distinta. Mas, êsse absoluto não é algo que se separa fìsicamente do ser, pois o que individualiza, singulariza, e dá unicidade ao ente não é um ser fora do ser, mas no ser. É apenas o **arithmós,** o conjunto, o **arithmós plethos** de uma *unidade*, que é o ***arithmós tonos,*** o ***arithmós*** tensão, que o distingue de tudo o mais. O que um homem, como existente, é, em sua unicidade, é o **arithmós,** que é, que é só êle (singularidade), que constitui a sua forma individual. Mas a componência dêsse ser é do ser.

Assim como a matemática nos mostra que são possíveis combinações potencialmente infinitas, o **arithmós** individual é próprio de cada um, sem necessidade de afirmar uma identidade com outro quanto ao conjunto **(plethós)** de uma unidade, que se identifica no ser, por ser apenas ser (1). Conseqüentemente, entre tôdas as coisas há uma analogia mais próxima ou mais remota, pois o indivíduo, quando se univoca na espécie e esta no gênero, conserva a sua diferença individual ou específica.

A participação por hierarquia formal nos permite compreender dêsse modo a **via symbolica,** o **itinerarium mysticum** que podemos seguir, pois, partindo das qüididades que compõem o **arithmós plethós** de um ser (há aqui um **arithmós** tomado no conjunto das qüididades), podemos ver que

(1) A univocidade, aqui é chamada **universal** por Suarez, pois prescindiu perfeitamente das diferenças específicas ou individuais, para considerar apenas a universalidade.

um fim mau; a **astúcia,** a que escolhe meios, maus embora, para alcançar algumas vêzes um bom fim; a **fraude,** quando se realiza através de factos, e o **dolo,** pelas palavras.

Considerm-se, ainda, como virtudes anexas da prudência as seguintes: a **eubulia,** o hábito recto de consultar; a **synesis,** o hábito recto de julgar segundo regras comuns; a **gnome,** o hábito recto de julgar segundo os princípios superiores, sobretudo jurídicos.

DA JUSTIÇA

"Considerada de modo estricto, justiça é a constante e perpétua vontade de conceder o direito a si próprio e aos outros, segundo a igualdade. É uma virtude subjectiva, portanto.

Em seu sentido primário, significa a exactidão, como nos têrmos **atitude justa, expressão** justa, mas em sentido moral significa o respeito que há em cada um de dar a cada um o que é seu.

São elementos integrantes da justiça: a capacidade de **fazer** o bem que é devido aos outros, e o hábito de **evitar** o mal que possa ser feito aos outros.

A justiça implica como coadjuvantes: **respeito à igualdade** pela observância das normas morais; **veracidade,** que *implica a conformidade entre o que se diz e o que se crê ou* quer; consiste, em suma, em não enganar os outros nem em enganar-se; **gratidão** para com os que nos beneficiam; **liberalidade; afabilidade** ou **amizade, eqüidade,** capacidade de aplicar adequadamente a justiça.

A clássica divisão da justiça é a que segue:

— a Justiça **legal,** que diz respeito às leis estatuídas na sociedade;

— a **distributiva**, que é dada aos membros de uma sociedade segundo seus méritos e faculdades, proporcionadamente;

— a ***comutativa***, que consiste na igualdade de valor das coisas cambiadas, pois o comerciante que vende acima do preço normal ofende a justiça comutativa (**de cum** e **mutatio**);

— a **social**, que tende ao bem colectivo, à prosperidade de todos para que todos vivam na plenitude da sua dignidade pessoal;

— a **inter-individual**, que consiste em não prejudicar a ninguém;

— a **atributiva**, que consiste em dar a título gratuíto (como a justiça social);

— a **retributiva**, que dá a título oneroso ou de reciprocidade, e que equivale à comutativa.

A justiça pode ainda manifestar-se em diversos aspectos, como a **intra-social**, própria de tôda sociedade, a que se funda na coordenação da comunidade humana, na subordinação aos princípios de ordenação social, na internacional, e na intelectual, que se manifesta na imparcialidade da crítica.

A **injustiça**, que é contrária à justiça, manifesta-se na ordem **real** quando se atenta contra o que é devido às coisas, às pessoas ou às actividades; **jurídica**, quando se ofende ao que institui a lei; também em perturbar as boas normas, em faltar à verdade pela falsificação ou pela revelação do que deve caber silêncio, pela sedução ao violentar a ingenuidade alheia, pela calúnia, pela infâmia, pela perversão, pelo emprêgo da violência, do subôrno, da astúcia malévola, pela privação de benefícios legítimos, pela ofensa às pessoas individuais e sociais, pela prática dos actos indevidos a si mesmos ou aos outros, pelo juízo imprudente ao julgar os factos, etc.

DA FORTALEZA

"A fortaleza ou valentia é a capacidade de, segundo a razão, ou melhor em atenção a bens superiores, ser capaz de arrostar perigos e enfrentar o mal que daí possa advir. Exige ela a capacidade de enfrentar o árduo trabalho de nossa virilização e a capacidade de enfrentar os riscos e perigos.

Se nêles há o perigo de morte, temos o **heroísmo**. A valentia, sem a prudência, é a **audácia**. Se há capacidade de suportar as adversidades, temos a **paciência**; se em manter-se firme no perigo, até da vida, temos a **generosidade**; a **confiança**, quando é justo em si mesmo ante os riscos; é **munificência**, quando há capacidade de sacrificar imediatamente bens em benefício de fins bons; e **tenacidade**, quando há firmeza ante as dificuldades exteriores; e **constância**, quando se mantém firme ante as resistências interiores.

Por deficiência, temos a **ignávia**, que é o defeito em ouvir; a **timidez**, que é o excesso de temor; o **mêdo**, que é o excesso de temor ainda maior.

DA TEMPERANÇA

A temperança é também a moderação. Consiste ela na *moderação nas tendências aos apetites sensíveis*, cuja satisfação desregrada põe em risco a saúde do corpo e da alma. Consiste a temperança em conter os desejos dentro dos limites justo, que são estatuídos pela razão.

A temperança para com os alimentos é a **sobriedade**; para com a prática dos actos sexuais é a **castidade**; para com a exibição do que ofende à castidade é a **pudicícia**; no refrear as paixões e concupiscência é a **continência**; no apetite das glórias humanas é a **humildade**; no moderar a ira é a **mansuetude**; na moderação dos aspectos exteriores é a **modéstia**; a moderação no castigar é a **clemência**.

Seu contrário é a **intemperança**, a imoderação, que surge dos excessos que levam a perder o justo meio.

É claro que para a plenitude humana tais virtudes são exigidas, pois, como pode o homem concretamente atingir o máximo da perfeição humana, sem tais fundamentos virtuosos?

E não é só a presença dos mesmos, mas a sua harmonização. Pois onde há valentia sem a prudência, não se alcançam os excessos contrários a tais virtudes? A moderação sem a prudência pode ser completa, e o pode ser a justiça sem a moderação, sem a valentia e sem a prudência?

E de que vale a prudência se não lhe assistirem a valentia, a justiça e a moderação?

É a harmonização de tais virtudes que constitui o fundamento ético do homem. E as normas morais, estabelecidas no âmbito social, tendem a dar o imperativo que determina o cumprimento delas, sem as quais o homem não atinge concretamente a plenitude de si mesmo na imanência social.

A educação ética do homem, portanto, deve tender ao desenvolvimento de tais hábitos (virtudes), e a pedagogia devia sôbre elas debruçar-se melhor, estudando-as também para achar as verdadeiras normas educativas, capazes de construir homens prudentes (sábios), justos, valentes e moderados.

Sem tais virtudes, o homem, concretamente, falha; não atinge a sua plenitude possível.

O vício é oposto à virtude

O têrmo vício, cuja origem é de **vitium** (que indica desvio do bom caminho), é o hábito mau, em oposição à virtude, que é o hábito bom. Mas é o hábito mau, guiado pela mente, que tende para o mal. Vício é tudo quanto se opõe à natureza humana, que é contrário à ordem da razão. De vício vem vitupério, vituperação, o que detracta quem o pratica."

SÍNTESE DA ANALOGIA

Quanto aos modos de significação dos conceitos, temos: significação — seus modos:

— analogia;

— eqüivocidade;

— univocidade.

Um têrmo, ou conceito, é **unívoco**, quando aplicado a diversos sêres com a mesma significação. **Animal** é unívoco, quando aplicado a boi, cavalo, símio, etc.

É **eqüívoco** o têrmo, e apenas o têrmo, quando aplicado a diversos sêres com significação totalmente diferente. Assim "**cão**", quanto ao animal e quanto à constelação, etc.

É **análogo** o têrmo ou o conceito quando aplicado a coisas diversas, com acepções que não são nem pròpriamente idênticas, nem completamente diferentes. Exemplos: uma razão **forte** e uma árvore **forte**, etc.

Os conceitos aplicados aos objectos, de onde são tirados por abstracção, e aplicados ao ser, enquanto ser, ou às realidades, que são o objecto da Metafísica, são unívocos, eqüívocos ou análogos?

Não podem ser **eqüívocos**, pois não há nenhuma realidade que seja totalmente diferente do mundo de nossa experiência. Deus ultrapassa-nos totalmente, não é, porém, *impermeável a nós, pois é a origem de tudo e em tudo há* a sua presença.

Não podem ser **unívocos**, pois as realidades metafísicas, às quais nós os aplicamos, diferem dos factos da experiência de onde foram abstraídas.

São, portanto, análogos.

A univocidade leva-nos ao monismo, que admite uma única realidade; Deus (monismo panteísta), ou matéria (monismo materialista), ou pensamento (monismo idealista).

A eqüivocidade supõe o dualismo ou o pluralismo, ou seja, a existência de realidades totalmente diferentes e independentes. Só a analogia pode assegurar a pluralidade na unidade: distinção do Ser absoluto e dos sêres relativos, mas unidades, porque os sêres relativos obtêm o ser do ser absoluto (criacionismo); distinção da alma e do corpo, mas unidade substancial (espiritualismo).

Esta síntese, que acabamos de fazer dêsses **antepredicamentos** (assim são êles chamados na Lógica, por serem *preâmbulos* e *pré-requisitos* para a ordenação dos predicamentos ou categorias), não exclui a problemática que surgirá sôbre a univocidade e a analogia, que é de magna importância para os estudos ontológicos. Mas, seguindo nosso método, que primeiramente trata sintèticamente os temas, para analisá-los a seguir, e concrecioná-los finalmente, segundo a decadialéctica, na nossa concepção tensional, seguiremos, aqui, como em outras partes, os mesmos caminhos.

Lògicamente considerado, um têrmo é unívoco quando significa (aponta, como sinal) uma razão simplesmente uma **convenientem multis distributive (unum in multis)**, isto é, uma conveniente, distributivamente, a muitos (um em muitos), como o definem os escolásticos. A sabedoria de Salomão e a sabedoria de um homem experiente, enquanto sabedoria, em sua qüididade, isto é, em sua formalidade, é unívoca, pois sabedoria é sabedoria, e nada mais. A univocidade, aqui, é puramente formal, porque a sabedoria dêste, e neste homem, consta de um saber quantitativa e qualitativamente diferente de outro pela soma maior ou menor de conhecimento que um tenha em relação a outro (1).

"Quando dizemos que um têrmo é análogo, reconhecemos que, nêle, há algo que se assemelha ao analogado e algo que se diferencia.

Analogia é, portanto, síntese do semelhante e do diferente. Todos os entes são análogos. Mas há graus de analogia.

Distingamos:

analogia:

— de atribuição extrínseca: quantitativa ou qualitativa;

— de atribuição intrínseca: qualitativa ou quantitativa;

— de proporcionalidade: de relação e de função.

Há analogia de ***atribuição intrínseca***, *quando o análogo* (têrmo, conceito, conjunto simbólico) convém pròpriamente a todos os objectos que designa, embora adequadamente em certos casos, inadequadamente em outros.

Ex.: o acto existencial é misto de acto e potência; é híbrido. Acto e potência são aplicados a Deus e às criaturas, analògicamente, por atribuição intrínseca.

Há analogia de ***atribuição extrínseca***, quando usada nem em sentido unívoco nem eqüívoco, mas apenas por transposição em consideração metafórica (substituição de um sentido exterior por outro, que apresente semelhanças meramente exteriores). Um homem risonho, alegre, e um jardim risonho, alegre. Um clima não saudável, e um homem não saudável. As metáforas são verdadeiras analogias,

(1) Estamos aqui numa **univocitas secundum nomem ac rationen**, que é uma univocidade de quarto grau, a menor para os escotistas.

quando não disparatadas. A metáfora pertence mais à Estética do que pròpriamente à Metafísica.

A analogia de proporcionalidade ou de proporção é a que existe entre coisas totalmente diferentes, mas que apresentam, cada uma, certa similitude de relação (analogia de relação) ou de função (analogia de função).

A ala direita e a ala esquerda de um exército; o pé esquerdo e o pé direito de um edifício, a entre um chefe e a tropa, a entre a cabeça e o corpo, são outros exemplos de analogia.

Há **homologia**, quando há proporcionalidade entre a função de um todo com a função de um outro todo, como por ex., a existente entre as asas dos pássaros e os membros anteriores dos mamíferos, entre as penas dos pássaros e as fôlhas da árvore.

COMENTÁRIOS

A analogia extrínseca é uma metáfora (figura de retórica), e nada nos oferece de novo sôbre a natureza das coisas, e nada diz a quem não conheça as coisas designadas pelos têrmos. Com a analogia de proporção, temos apenas uma idéia vaga dos objectos, não, porém, aproveitável. Assim, pela analogia dos órgãos, pode o cego ter um conhecimento, em certa medida, do mundo dos videntes.

A analogia de atribuição intrínseca dá-nos uma idéia mais precisa, porque já supõe uma propriedade comum.

Pode a analogia ser considerada um meio vago e impreciso de conhecimento. Mas, como penetrar numa realidade que escapa aos nossos sentidos sem a analogia?

Na analogia, há predominância da assimilação e não da acomodação.

O símbolo bem nos explica. Não podemos, pela assimilação achada, construir a acomodação (o imitativo) que nos falta?

Como conhecermos Deus senão por analogias!, exclamam muitos.

A analogia (como a "**proportio**", que é uma analogia de proporção) é uma síntese da semelhança e da diferença.

O ser, ontològicamente considerado como também ônticamente, não é **unívoco**, porque diferenças de ser são ainda ser; não é **eqüívoco**, porque haveria multiplicidade do ser, o que não há. Esta afirmação é predominante na Filosofia.

O ser é, portanto, análogo; afirmam, entre muitos, os tomistas.

A parte, como ser, é análoga ao Todo.

Para efectuar-se a análise dialéctica que empregue a analogia, é necessário, prèviamente, efectuar-se a comparação. A analogia é uma relação que se esquematiza através do espírito, mas que corresponde a uma relação em que se encontram os factos observados, relação que se dá, quer no mundo real-físico (exterior), quer no mundo mental, por meio de comparações entre um facto real e uma idéia, ou entre idéias.

ANALOGIA E MÉTODO ANALÓGICO

Damos a seguir um método de análise dialéctico-analógico, *que nos permite trabalhar com* as analogias, que *em* parte observamos entre todos os sêres, porque, desprezando os graus, há entre todos êles uma semelhança e uma diferença, *de maior ou menor grau de intensidade.*

No semelhante, o distinto é menor que o igual; no diferente, o distinto é maior que o igual. Conseqüentemente, o diverso é ora superior ao mesmo, ora menor, segundo corresponda ao distinto ou ao igual (1).

Assim, a mesma proporção corresponde às polarizações do diverso e do mesmo.

A análise analógica, que se processe por êste esquema, exige prèviamente que os factos a serem comparados e analizados, sejam antes classificados dentro de uma das espécies de analogia: ou de atribuição, intrínseca, ou extrínseca, ou a de proporcionalidade, ou a de função, etc.

Nem sempre se poderá aplicar plenamente o esquema. Por exemplo, basta apontar até o distinto e o igual, para logo ressaltar um ponto de identificação.

Há analogias nas quais é difícil encontrar um ponto de identificação antes da identificação do ser, pois, como ser, todos os entes se identificam, enquanto ser, como nas analogias de atribuição extrínseca.

---

(1) Empregamos o têrmo **igual** tanto em sentido intensista como extensista.

Nas analogias de atribuição intrínseca, que são de má*xima importância para a Metafísica, a análice analógica de*ve levar a um identificação mais próxima, nas qualidades, por exemplo.

O verdadeiro símbolo é análogo por atribuição ao simbolizado; conseqüentemente, há um ponto de identificação. E é essa identificação que realiza a comunhão nos símbolos sociais, que unificam os homens, numa identificação mais profunda, que é o carácter místico daqueles.

O ponto de identificação se apresenta na univocidade que a analogia deve conter, pois é ela, do ponto-de-vista lógico, apenas a síntese da semelhança e da diferença, como já vimos.

ANÁLISE DO TEMA DA ANALOGIA

Os que defendem a analogia no ser, alegam a seu favor que o ser finito é tão dissemelhante do infinito, que entre o ser do homem e do de Deus, há apenas uma analogia de proporção.

Não é de admirar que se afirme haver uma incomensurabilidade entre nós e Deus, pois há incomensurabilidade até entre o que se dá aqui, como entre o diâmetro e a circunferência, e nas proporções dos números de ouro dos pitagóricos.

O infinito não tem medida; o infinito é medida qualitativa do finito.

Essas medidas não são unívocas, mas análogas (de participação), afirmam os que defendem a analogia do ser.

*Na analogia, há a participação do analogado pelos ana*logantes, e tal participação indicia a identificação mais remota ou próxima, segundo o nosso esquema.

Na ordem noética, a participação chama-se analogia; na ordem ontológica, a analogia chama-se participação.

Os esquemas noéticos, que, por abstracção, construímos, participam dos esquemas concretos dos factos, que os captamos apenas como qüididades noéticas, reduzidas a esquemas eidético-noéticos. Nesta maçã, por sua vez, o seu esquema concreto participa do esquema essencial da maçã, pois ela não esgota as possibilidades desta, mas apenas um sector dessas possibilidades, da mesma forma que êsses três livros não esgotam, enquanto três, no esquema concreto de **três**, aqui e agora, **hic et nunc**, as possibilidades concretas do esquema essencial três, que é um pensamento do ser, e que

pode, concretamente, surgir em **três** cadeiras, **três** mesas, etc. Portanto, o esquema essencial (o **arithmós**, no sentido pitagórico, já por nós estudado em "Teoria do Conhecimento") é do ser, subsistente no ser, e um poder do ser, cuja **existencialização** (para empregarmos uma expressão bem aviceniana) se faz por participação. Êsses livros são três, o três **há** nêles, concretamente, não **está** nêles, porque o **arithmós três**, nêles concrecionado, é participante de três como **arithmós** essencial (esquema essencial).

Portanto, há nesses três livros uma analogia com três, e uma analogia com três mesas, três cadeiras. E são êles análogos porque participam do mesmo esquema **três**; por isso, na ordem ontológica, a analogia chama-se participação.

Ora, todo o ente finito participa do Ser, **esse parte caperem**, de São Tomás, pois o Ser Supremo inclui tôdas as perfeições em sua mais elevada e acabada realização; ou seja, segundo suas completas possibilidades, pois tudo quanto há, **há** no Ser, e como nada se dá fora dêle, êle contém tôdas as perfeições, de que uma perfeição parcial, êste ente finito, **hic et nunc**, é apenas participante. Por isso, entre o ser finito, ou melhor entre o ser criado e o Ser Supremo, *criador, há apenas uma analogia de proporção. Cada ente* reflecte parte dessa perfeição, na sua perfeição, no seu acto, pois, como sabemos, na escolástica, o acto é a perfeição da potência; o que é acto é a actualização de uma aptidão, que, enquanto tal, é imperfeita.

Agora, se considerarmos o conteúdo conceitual, veremos que há nêle uma analogia, quando aplicada a vários entes. Se considero a cadeira um "móvel composto de assento, encôsto e pernas, com a função de permitir que uma pessoa nela se assente", entre esta cadeira e aquela, o conceito, que nelas é comum, porque nelas considera apenas aquelas notas que têm em comum, é unívoco. Ou em outras palavras, há univocidade conceitual entre essas duas cadeiras. Nelas, desprezamos tudo o mais que as pode diferenciar, como o ser esta **de** madeira, aquela **de** metal, etc. Há, dêste modo, uma

certa **identidade** entre êsses objectos, identidade parcial, pois desconsidero o que nelas é heterogêneo.

Mas, o conceito de ser apresenta uma particularidade que o diferencia dos outros. Tudo quanto é heterogêneo é **ainda** ser, e não apenas o que há de homogêneo, o que não se verificava no exemplo anterior. Não há, aí, portanto, identidade no que expressa, porque se considerarmos que ser apenas expressa uma **parte** dos objectos (isto é, se admitimos que o conceito de ser tem uma representação **parcial**), as notas heterogêneas seriam **extrínsecas** ao ser, e neste caso seriam idênticas ao não-ser, o que nos colocaria num verdadeiro contra-senso.

Portanto, concluem os tomistas, o conceito de ser é apenos **proporcional** entre os sêres, não é unívoco, mas apenas **análogo.**

Mostram-nos os tomistas que todo conceito unívoco pode ser expresso por um têrmo abstracto e por um têrmo concreto. O têrmo abstracto expressa uma abstracção "formal", por ex.: dureza. Expressa êle certa forma ou qualidade, isolada do seu sujeito (**exprimit subjectum sed non totum**). Mas, quando digo que esta casa é verde, considero-a dotada da côr verde. Indica o sujeito integralmente (a casa), mas qualifica-o por uma de suas determinações (**exprimit subjectum totum, sed non totaliter** = expressa todo o objecto, não porém totalmente). É o têrmo concreto. O têrmo concreto expressa o próprio sujeito afectado de uma determinação particular. É o resultado de uma abstracção "total", isto é, efectuada sôbre o todo. Quando digo "negro", refiro-me a um certo sujeito dotado da "negrura".

Posso predicar o têrmo concreto do sujeito, mas o têrmo abstracto não pode ser predicado do sujeito. Posso dizer que êste homem é negro, não posso dizer porém que êle é negrura, pois não posso considerar a parte como idêntica ao todo.

O têrmo **ser** empregado expressa sempre o sujeito totalmente e sob todos os aspectos e relações (**exprimit subjectu totum et totaliter** = expressa todo e totalmente o sujeito). O ser, por abstracto que se queira tornar, não exclui, não separa, não isola um aspecto **parcial** do sujeito; desta forma, no ser, a abstracção total e a abstracção formal se equivalem. Se digo que êste livro existe ou que êste livro é sua existência, é indiferente, porque **existe** e **existência** são equivalentes.

Fazem dêste modo os tomistas questão de salientar que o ser não é nunca um aspecto, um elemento, uma determinação dissociável, mesmo quando considerado lògicamente, dos outros, pois quaisquer das outras determinações são intrínseca e formalmente o ser.

Êsse o aspecto misterioso do **real**, unidade na diversidade e diversidade na unidade. Quando conceptualizamos a idéia de ser, temos **uma** idéia, mas **confusa** (de **confundere,** de fundir com, misturada), por isso analógica do ser, que na sua essência nos escapa; isto é, temos um sabor qüiditativo do ser não **quidditative,** exaustivo até à sua essência, o que fronèticamente se o tivéssemos, por fusão com êle, nos poria em estado de beatitude, o que pelos tomistas, nos é negado nesta vida" ("Ontologia e Cosmologia" págs. 75-85).

Um mais aprofundado estudo da gnosiologia e da noologia, do funcionar do nosso conhecimento e da mente humana, mostra-nos que há validez nos esquemas noéticos que construímos, pois, desde que sejam rigorosamente estructurados, correspondem a fundamentos reais.

Se prestar-se atenção à conceituação lógica, já escorreita da capa experimental, purificando-a do que é da nossa pragmática, para considerar o conceito na sua estructura eidético-noética, formal portanto, ver-se-á que os conceitos se entrosam em nexos rigorosos, que não permitem entre êles, enquanto tais,outra distinção que a meramente real-formal, e não real-física. O mesmo nexo unitivo que, ontològicamente, sentimos dar-se no ser que, em sua essência, é um, e não múltiplo, revela-se aqui, analogando as formalidades uma às outras, como os sêres se analogam existencialmente uns aos outros.

Entre aquela estrêla e nós, há alguma coisa em comum, sentia-o Goethe, porque, do contrário, como poderíamos conhecê-la de qualquer modo? Entre os sêres há sempre uma relação de semelhança e de diferença, porque do contrário teríamos de aceitar um abismo entre os sêres, o que nos colocaria, de chôfre, nas aporias do pluralismo.

O diferente absoluto, que estabelecemos no estudo da analogia, refere-se à **haecceitas**, ao **arithmós** individual na linguagem pitagórica, à unicidade da singularidade que, como tal, não se confunde com outra, pois é apenas ela mesma, numèricamente distinta, como também o é ônticamente distinta. Mas, êsse absoluto não é algo que se separa fisicamente do ser, pois o que individualiza, singulariza, e dá unicidade ao ente não é um ser fora do ser, mas no ser. É apenas o **arithmós**, o conjunto, o **arithmós plethos** de uma unidade, que é o **arithmós tonos**, o **arithmós** tensão, que o distingue de tudo o mais. O que um homem, como existente, é, em sua unicidade, é o **arithmós**, que é, que é só êle (singularidade), que constitui a sua forma individual. Mas a componência dêsse ser é do ser.

Assim como a matemática nos mostra que são possíveis combinações potencialmente infinitas, o **arithmós** individual é próprio de cada um, sem necessidade de afirmar uma identidade com outro quanto ao conjunto **(plethós)** de uma unidade, que se identifica no ser, por ser apenas ser (1). Conseqüentemente, entre tôdas as coisas há uma analogia mais próxima ou mais remota, pois o indivíduo, quando se univoca na espécie e esta no gênero, conserva a sua diferença individual ou especifica.

A participação por hierarquia formal nos permite compreender dêsse modo a **via symbolica**, o **itinerarium mysticum** que podemos seguir, pois, partindo das qüididades que compõem o **arithmós plethós** de um ser (há aqui um **arithmós** tomado no conjunto das qüididades), podemos ver que

(1) A univocidade, aqui é chamada **universal** por Suarez, pois prescindiu perfeitamente das diferenças específicas ou individuais, para considerar apenas a universalidade.

Deus existe é conceptualmente verdadeiro, porque a existência lhe convém necessàriamente em sentido lógico; ou, seja, é verdadeiro enquanto idéia. Não se pode, porém, daí concluir que o seja realmente. Impõe-se provar que não é apenas uma verdade cogitada, mas uma verdade real-real. Se alguém construísse o seguinte silogismo: "Tudo quanto é verdadeiro lògicamente é verdadeiro realmente; ora, **Deus** existe é verdadeiro lògicamente; logo **Deus existe** é verdadeiro realmente", cometeria falácia, porque a maior não é verdadeira concretamente. Embora a menor seja verdadeira, é preciso distinguir a conseqüência, porque a verdade desta seria apenas **lógica** e não **concreta.** Essa proposição exige demonstração, embora seja lògicamente evidente de per si.

Decorre daqui a primeira distinção que estabelecemos, utilíssima em todo argumentar, e que se polariza em

per se nota quoad se — et — **per se nota quoad nos**
(evidente de per si quanto a si) — (evidente de per si quanto a nós)

Se examinamos a proposição **O centauro é o homem-cavalo**, e nela procurarmos a verdade lógica, nela a encontraremos. Quanto à verdade ontológica, ela não se revela, nem a proposição nega nìtidamente uma verdade ontológica, porque ainda não sabemos (apenas fundado no juízo), se pode ou não haver homem-cavalo. Quanto à **verdade material,** podemos afirmar que tal não se dá, e que **homem-cavalo** é apenas uma ficção do espírito humano. Neste caso, na proposição **O centauro é o homem-cavalo,** temos um nexo lógico, porque lògicamente o predicado é congruente com o sujeito, mas quanto à verdade ontológica e à material, é deficiente. É, pois, uma proposição que permite distinguir

Deficiência — et — **indeficiência**

é uma verdade deficiente, porque o é apenas dentro dos ne-

xos lógicos. Ela é verdadeira **idealmente,** não **realmente.** E temos outra polaridade de distinção

Idealiter — et — **realiter**
(Formaliter) **(fundamentaliter**
ou **materialiter)**

Assim, **Deus existe é idealiter** (idealmente) e **formaliter** (formalmente) verdadeiro, mas por si só essa proposição não nos mostra que seja **realiter** verdadeira, sem a demonstração. No entanto, como **verdade ontológica,** é verdadeira, porque **necessàriamente Deus implica existência,** sem que, contudo, a verdade ontológica da sua existência surja do mero exame conceitual da proposição. Contudo, quando há base real para a afirmação realizada pelo juízo, diz-se que é fundamental, que o juízo é **fundamentaliter** (fundamentalmente) verdadeiro, ou fundamentalmente certo. Assim, para os tomistas, acto e potência são distintos, pois pertencem a categorias diversas, contudo, não se distinguem realmente; ou, seja, não formam ambos **re ut re,** uma coisa e outra coisa, mas se não constituem **formaliter** o mesmo, pois são diferentes, são realmente inseparáveis. Quando há separabilidade, esta pode dar-se, ou não. Diz-se que ela se dá

possibiliter — et — **actualiter**
(possìvelmente) (actualmente)

Neste caso, acto e potência (nos sêres finitos) são formalmente distintos, mas **realiter** são o mesmo, e sua separação não se dá **actualiter** nem **possibiliter.**

São de máxima importância essas distinções polarizadas, que estabeleciam os escolásticos, cuja análise em profundidade realizou um dos mais intensos progressos do conhecimento filosófico e deram ao homem a maior contribuição que lhe facilitaria os meios de evitar caísse nas confusões que invadiram a filosofia moderna. Não há dúvida

que é sumamente difícil penetrar e conhecer e, sobretudo, dominar a subtileza dos escolásticos, o que exige uma mente forte e muito exercício mental. O trabalho e as dificuldades, que tais conhecimentos oferecem, tinham naturalmente que desesperar a muitos filósofos, e não era de admirar que se colocassem ante tais estudos, tomando a atitude da rapôsa ante as uvas, negando valor ao que não podiam conseguir. Portanto, o ridículo emprestado à subtileza escolástica nada mais foi que um recurso de deficitários, que, na impossibilidade de penetrarem no método das distinções, preferiram, então, afundar-se na confusão, e afastarem-se de um dos capítulos mais elevados e importantes do pensamento humano. Nós, contudo, opomo-nos a essa atitude, que não se justifica. Esta obra procura tornar acessível a técnica das distinções, tão necessária para clarear as idéias, e permitir que, com o pensamento, possa o filósofo penetrar no que há de mais profundo e com uma segurança que nem de leve pode tê-la o cientista ao utilizar os seus instrumentos de pesquisa. É essa a razão por que procuramos reunir, neste capítulo, o maior número de polarizações de distinções, buscando, tanto quanto possível, juntar as razões e dar os exemplos que são exigidos, a fim de oferecer a máxima clareza e a máxima manualidade de um método, que foi sempre considerado o mais difícil, e que é, dialècticamente, de máxima importância para o conhecimento.

Deus é a verdade é uma proposição lògicamente verdadeira, pois não é admissível que Deus, conceitualmente, não seja a própria verdade. Se é formalmente verdadeiro êsse juízo, sua verdade ontológica é indubitável porque a verdade, em sua glória, só pode ser Deus, necessàriamente Deus. Mas, a verdade material nos falta ainda. O juízo é formalmente, idealmente, ontològicamente verdadeiro. Mas, impõe-se o exame dialéctico da proposição **Deus é a verdade.** O têrmo verdade não tem uma **significação unívoca. Há** verdades: lógica, ontológica, material, subsistente, abstracta, singular, contingente (como a desta mesa aqui), abso-

luta, relativa, etc. Deus pode ser e é a verdade subsistente, lógica e ontológica, não porém a verdade singular contingente ou abstracta. Se alguém dissesse que sendo Deus a verdade, e sendo a verdade, quanto a nós, evidente que existe, e que conseqüentemente Deus existe, logo notamos que não houve aí a distinção entre a verdade abstracta, a verdade contingente da nossa experiência e a verdade subsistente ontológica e lógica de Deus, e que não podemos afirmar a sua existência **realiter,** fundados apenas na existência **materialiter** de verdades contingentes da nossa experiência.

Tomamos, nesta obra, proposições que constituem objecções a diversas teses da filosofia escolástica, e algumas dessa mesma filosofia. Nosso intuito é, ao mesmo tempo que apontarmos a maneira de analisar as proposições dos diversos silogismos, ir, desde logo, estabelecendo as polarizações, a fim de facilitar os exames futuros a teses e postulados dos mais variados da filosofia moderna. Segundo a dialéctica concreta que propomos, a análise lógica em profundidade é imprescindível. Mas o exame lógico nos permite apenas alcançar as verdades lógicas. Contudo, podemos, dentro das normas da lógica formal, examinar as verdades ontológicas, e fundando-nos nas experiências, que temos, cujas analogias em muito nos hão de ajudar o exame mais detido e cuidadoso das proposições, conseguir alcançar aquela concreção necessária, que constitui a **verdade concreta,** sempre com bases ontológicas, e apoditicamente bem demonstradas, como examinamos na parte onde nos dedicamos à demonstração. Só dessa maneira teremos construído os métodos seguros do são raciocinar, permitindo, assim, que a todos sejam dados os meios mais hábeis para empreender as mais completas investigações dialécticas.

Quando se pensa em uma coisa, pensa-se em sua essência. Não é possível pensar em uma coisa sem que se pense em sua essência, pois, do contrário, o pensamento seria vazio, esvaziado de conteúdo. Ora, em Deus, a sua essência é a sua existência. Portanto, se podemos pensar em Deus, pensamos em sua existência, logo êle existe.

Silogìsticamente, pode ser enunciado assim: "Ninguém pode cogitar em alguma coisa, a não ser em sua essência; ora, a essência de Deus é existência actual; portanto, ninguém pode cogitar em Deus sem existência actual." A justificação do **menor** está em ser omniperfeito, e como a omniperfeição contém a existência real, êle tem de existir.

A **maior** do silogismo é verdadeira, pois não se pode pensar em alguma coisa sem se pensar em sua essência, ou, seja, no seu conteúdo, pois do contrário o pensamento seria vazio, como vimos. Quanto à **menor,** é preciso que se veja que a afirmativa de que a essência de Deus é a sua existência, põe-nos em face de uma **existência cogitada,** não estabelecida realmente. Ora, essa distinção é a dada pela polaridade

existência cogitada — et — **existência real**

Que a essência de Deus seja a sua existência, pois nêle essência e existência se identificam, é uma verdade lógica, cogitada. Para que se torne uma **verdade concreta,** como a exige a nossa dialéctica, são necessárias as demonstrações. Mas, como estabelecê-las, sem que primeiramente se realize a análise que permite determinar com cuidado o valor das premissas que constituem qualquer raciocínio? As providências dialécticas devem ser antecedidas por essas análises lógicas que se tornam tão proveitosas, graças ao método das distinções. Aproveitando as longas análises que realizam os suarezistas no exame do postulado de que a certeza da existência de Deus é evidente, vamos reproduzir um outro silogismo, que é ilustrativo do método das distinções: "A proposição que exclui o têrmo médio é conhecida imediatamente; ora, a proposição evidente de per si **(per se nota)** exclui todo têrmo médio; logo, ela é conhecida sem demonstração."

Sabemos que na teoria do silogismo, o têrmo médio é necessário para permitir uma conclusão, pois é comparando

duas proposições entre si que podemos realizar uma conclusão. Mas, a proposição evidente de per si, exclui o têrmo médio. Sua verdade transparece imediatamente. Contudo, não se pode deixar de considerar que nem sempre a evidência é imediata **a nós**, salvo quando penetramos com agudeza na significação dos têrmos que compõem a proposição. Portanto, não é qualquer proposição, que exclui o têrmo médio, que é conhecida imediatamente, mas apenas aquela em que penetramos com agudeza e clareza no significado dos têrmos. Impõe-se, pois, no exame de uma proposição, que exclui o têrmo médio, se é clara

mediatamente — ou — **imediatamente**

e esta classificação será dada se houver, ou não, a penetração clara no sentido dos têrmos. **Deus existe,** lògicamente considerada, é evidente imediatamente. Oportunamente, quando examinarmos outras proposições, voltaremos a empregar essas polaridades na proporção em que elas se tornam mais aproveitáveis.

É inegável que todos desejamos o sumo bem, e êste é Deus. Como desejar o que se ignora? Portanto, todos nós conhecemos Deus.

É evidente que todos desejamos o máximo até o sumo bem, mas o desejamos por um apetite inato. Mas, que êle é Deus, exige a demonstração da sua existência, sem a qual tal afirmativa é concretamente defectível. Também se pode dizer que Deus é a felicidade suprema, e que nós desejamos a felicidade suprema; conseqüenteemnte, que desejamos Deus e o conhecemos, porque como poderíamos desejar o que não conhecemos? Mas, nosso desejo é confuso, não determinadamente, pois não sabemos ainda **in concreto** o que constitui a nossa felicidade.

Impõe-se outra polarização

confuse — et — **determinate**
(confusamente) (determinadamente)

Ao afirmarmos nossas atitudes, nossos apetites, nossas intenções afectivas, é inegável que podem dar-se **confusamente** ou determinadamente. Convém, portanto, precisar a distinção, para que, de uma afirmativa fundada no que é vivido confusamente, não se conclua determinadamente. Ademais, idéias que parecem claras podem ser ainda confusas. Só a análise, levada em profundidade, pode nos assegurar graus maiores de clareza. As conclusões podem ser, portanto, precipitadas, sobretudo quando se trata do que constitui os nossos apetites sensíveis e afectivos. Aqui as afirmações devem ser examinadas com o máximo cuidado. Tôdas as provas fundadas em apetites são de per si duvidosas, e exigem demonstrações fundadas em elementos **concretos**.

Um silogismo, que nos dá o caminho para acharmos mais uma polarização, é o seguinte: "Temos certamente a idéia do infinito; ora, tal idéia não podemos extraí-la do finito; portanto, só podemos extraí-la da imediata contemplação de Deus (que é o ser infinito)."

Na verdade, o finito não contém o infinito: eis uma verdade lógica e ontológica. Portanto, é impossível extrair o conceito de infinito de o de finito. O finito não pode conter o infinito, nem formalmente, nem causalmente. Formalmente, porque a razão do infinito não é o finito; e causalmente, porque o infinito não pode pender por nexo real *do finito. Temos, assim, outra polarização*

Formaliter — et — **causaliter**
(formalmente) (causalmente)

Ademais não podemos, concludentemente, partir do finito para alcançar o infinito. Mas, **concretamente,** impõe-se *estabelecer que é graças à observação dos graus de conhecimento*, do saber, das perfeições, que notamos deficiências e limites, e podemos conceber um ultrapassamento dos limites, o que nos leva a construir, **cogitadamente,** o conceito de in-finito. Podemos, **por nossa mente,** negar os limi-

tes (recusá-los), e **conceber** o que não os teria. Não basta, porém, conceber uma coisa para afirmar a sua existência. *Portanto, é mister distinguir a polarização.*

res cogitada — et — **res realis**
(a coisa cogitada) (coisa real, existente)

É mister demonstrar a existência da coisa cogitada, por que a mera cogitação não é suficientemente bastante para dar a **verdade concreta** da coisa, se a existência não é imediatamente evidente.

Contudo, poderia alguém instar que não há nenhuma proporção entre o infinito e o finito, entre a mutabilidade e a imutabilidade, entre o necessário e o contingente, pois não se pode extrair o infinito do finito, etc.

Realmente, não há uma proporção determinada, entitativa, tomados tais conceitos em si, mas há uma conexão lógica posterior, como vimos há pouco. Outra polarização pode-se estabelecer aqui: a que se dá entre a realidade

entitativa — et — **representativa**
(determinada) (intencional)

Não há uma realidade **in ordine physico**, mas pode haver **in ordine intentionali**; ou, seja, uma realidade

de ordem física — et — **de ordem intencional**
(representativa)

Demonstra Avicena que a primeira coisa que conhecemos é o ser, porque como poderia dar-se um conhecimento de nada? O conhecimento é sempre de alguma coisa, e alguma coisa é ser. Logo, o que primeiro conhecemos (ou concebemos) é o ser. Sendo Deus o próprio ser (**ipsum esse**), é êle, pois, o que primeiramente conhecemos. Mas o ser de Deus é um ser concreto e subsistente, cuja existência cabe provar, enquanto o ser que concebemos é abstracto.

Portanto, ao conhecer o ser abstracto, não conhecemos ainda o ser concreto e subsistente de Deus. Temos aqui outra polarização das distinções

abstracto — et — **concreto**

Impõe-se, ao exame da proposição, se o que ela afirma é abstracto ou concreto, como se vê neste caso.

Mas, o conceito de infinito pode ser tomado extensivamente ou intensivamente. Extensivamente, é a extensão sem discrição, sem solução de continuidade. Intensivamente, é tomado qualitativamente. Ora, não é só a extensão que pode ser tomada assim, mas muitos conceitos devem ser examinados se são tomados em sua extensão (conjunto dos indivíduos que êle inclui), ou intensistamente (em sua compreensão, no conjunto das notas que o constitui). A polarização

intensistamente — et — **extensistamente**

é de máxima importância na análise dialéctica. O infinito extensista é quantitativo, enquanto o intensista é qualitativo. As distinções, que se podem estabelecer entre a intensidade e a extensidade, são várias, e as assinalaremos oportunamente, à proporção que a análise das distinções possa aumentar em **intensidade** e em **extensidade.**

Assim já se pode estabelecer outra distinção entre o infinito por composição e por expressão

intensistamente — et — **extensistamente**
(por expressão) (por composição)

Mas a composição forma uma totalidade simples. Há, no entanto, conjunções formadas da justaposição de elementos agregados, associados, o que permite outra distinção,

por composição — et — **por justaposição,**

distinção que surgirá oportunamente e permite evitar certas falácias, como as que surgem no pensamento atomista adinâmico, que tende a explicar os factos pela justaposição e não pela composição que realizam entidades tensionais.

No tocante ao silogismo, é comum encontrarem-se críticas a êle, negando-se, primeiramente, que seja um método de raciocinar natural do homem, e, em segundo lugar, considerando-se incapaz de **dar mais** do que já está nas premissas. *No fundo, o silogismo é tautológico, para tais críticos.* Em resposta à primeira objecção, é preciso lembrar que tanto Aristóteles como os escolásticos sabiam perfeitamente que o silogismo não é um modo natural e comum de raciocinar. Apenas afirmavam que a reducção de nossos pensamentos à forma silogística facilitaria o exame mais cuidadoso do conteúdo significativo das idéias, cuja comparação poder-se-ia realizar sem o perigo que o raciocínio feito em entimemas, ou puramente enunciativo, pode levar, pois nem sempre é fácil a análise que evite erros freqüentes. No estado de nossa inteligência, no grau em que ela está, a forma silogística é a que melhores vantagens oferece, pois facilita o exame mais cuidadoso, e evita os erros costumeiros. Em segundo lugar, também os mesmos autores sabiam perfeitamente que o silogismo não pode dar mais do que tem, o que aliás é uma lei universal ontológica. Seria grave êrro julgar que só pela forma silogística haja um caminho de conhecimento. O silogismo, segundo julgavam os escolásticos, é uma construcção **a posteriori** do que surge intencionalmente, com a vantagem de poder permitir que se realize uma análise cuidadosa do que pensamos, a fim de evitar os erros. Em nosso "Filosofia Concreta", mostramos exemplos da **iluminação,** do **desvelamento** de verdades ontológicas, que surgem, não como contidas em premissas dadas, mas como inevitáveis em face da colocação de certos postulados (juízos virtuais). A impossibilidade de um determinado pensamento colocar-se de modo efectivo e claro determina o súbito aparecimento de um oposto, às vêzes imprevisto, que se impõe como uma solução possível. A análise lógica e

dialéctica posterior permite aquilatar o valor da "intuição" surgida. Muitas vêzes, a verdade ontológica, que é sempre apodítica, com o cunho da necessidade, revela-se ante a colocação de premissas, que geram naturalmente contradições, e exige, assim, o surgimento de uma nova idéia, de um novo postulado, cuja teticidade apodítica é muitas vêzes de uma clareza meridiana.

Quanto ao papel que o silogismo possa ter para a Metafísica, um dos argumentos usados é o seguinte: sabemos que, no silogismo, a conclusão segue sempre a parte pior. Quando se trata de argumentos **a posteriori,** as premissas agem sôbre o ser contingente, sôbre o ser causado e mutável. Conseqüentemente, a conclusão não pode alcançar o ente necessário, incausado e imutável, como o é o Ser Supremo.

O argumento parece decisivo. Mas, uma simples distinção desfaz completamente a sua fôrça aparente. A premissa maior é verdadeira, mas esquece que a conclusão segue a parte pior quanto à quantidade e à qualidade da proposição. Sabemos que se uma das premissas é negativa deve ser provável, não podendo, portanto, ser certa. Se uma é universal e outra singular, a conclusão não pode ser universal. Mas, se nas premissas se trata de um ente contingente (um ente dependente de outro), há, naturalmente, uma dependência, e êsse ente contingente está necessàriamente conexionado a outro do qual depende. Portanto, da dependência do ente contingente, pode-se necessàriamente concluir sôbre a necessidade de um ente do qual depende.

Tôda dependência implica necessàriamente um dependente, e um do qual depende. Êsse último está para aquêle numa relação de necessidade. Impõe-se, pois, a distinção,

contingência — et — **necessidade**

distinção esta que irá surgir ainda sob novos aspectos, pois aqui surge apenas como uma implicância necessária. Ora

a necessidade, por sua vez, pode ser **hipotética** ou **absoluta.** A primeira é a do ser contingente, do ser que pode ser e pode não ser; mas que é necessàriamente, se há o seu dependente; a segunda é a necessidade absoluta de um ser necessário absolutamente, sem o qual não poderia haver sêres dependentes, pois é imprescindível que haja um ser necessário absolutamente, *um ser não contingente, para que* haja sêres contingentes, como demonstramos apoditicamente em "Filosofia Concreta".

Se o homem naturalmente conhecesse a verdade, ninguém duvidaria dela. Ora, alguns filósofos duvidaram e duvidam das verdades oferecidas como evidentes. Portanto... Êsse silogismo usadíssimo é respondido e resolvido logo por uma distinção: se a dúvida fôsse real, a premissa maior estaria certa, mas se a dúvida é apenas por palavras e *ilusòriamente, a premissa menor permite uma distinção.*

Realiter — et — **illusorie**
(Realmente) (ilusòriamente)

Outro argumento do mesmo teor é o seguinte: Nenhum cientista aceita o que não seja demonstrado. Ora, as verdades fundamentais não podem ser demonstradas. Logo, não devem ser aceitas pelo homem de ciência.

O silogismo, que parece verdadeiro, desfaz-se apenas com uma distinção: o cientista, quando realmente o é, não aceita como demonstrado o que ainda não foi demonstrado; não afirma, porém, como indemonstrável o que ainda não passou por demonstração. Portanto, é preciso estabelecer outra distinção:

demonstrável — et — **indemonstrável**

São as distinções, portanto, de máxima importância para o melhor uso do pensamento, apesar de muitos lógicos modernos não lhe darem o valor que elas realmente possuem. Contudo, algumas palavras de Joseph Dopp em "Leçons de Logique Formelle", 2.ª parte, vol. II, às págs. 16, merecem reprodução e comentários: "A lógica escolástica, apoiando-se sôbre uma análise filosófica é, pois, ciosa de dar nitidez tanto quanto possível aos actos mentais em diversos matizes e diferenciações. Ela levou, como conseqüência, a multiplicar as distinções, o que determina que a utilização dessa lógica não é tão simples como pareceria à primeira vista. É preciso ter constantemente presente ao espírito um número bastante considerável de distinções e de classificações lógicas, e, naturalmente, ser capaz de análises lógicas que não são acessíveis a todos os espíritos." E numa nota, prossegue: "É de notar que aquêles, que não foram formados na tradição escolástica, não conseguem geralmente, fundados em rápidas leituras, ter bom êxito em assimilar convenientemente esta doutrina. A maioria das críticas que os lógicos modernos têm dirigido à lógica escolástica revela a própria incapacidade em dominá-la, e são desprovidas de tôda pertinência. Alguns lógicos, que se mostram os mais sensatos ao expor as suas doutrinas, opõem à lógica escolástica exemplos de raciocínios incorretos que, segundo o que êles crêem, é ela incapaz de refutá-los; ora, tais exemplos não passam de sofismas grosseiros que qualquer estudante de lógica escolástica resolve com facilidade, bastando aplicar alguma distinção muitas vêzes bem elementar. É mister acrescentar que os autores antigos não tiveram o cuidado de estabelecer um quadro das diversas distinções de que fizeram uso."

Realmente é êsse o motivo que nos levou a procurar, neste capítulo, examinar, dentro de nossas *possibilidades*, a construcção de um quadro de polaridades de distinção, que sirva de meio hábil ao estudioso da Lógica e do que deseja empregar a Dialéctica Concreta que, como já o mostramos, procura acrescentar tôdas as positividades (mas realmente positivas), que podem contribuir para o melhor desenvolvimento desta disciplina, e que possam beneficiar aos que desejam nela penetrar, a fim de dominarem completamente o pensamento, a ponto de torná-lo eficiente para o exame

das idéias e para dissipar as sombras da confusão em que mergulhou o pensamento moderno.

Examinaremos, a seguir, alguns argumentos célebres, nos quais os defeitos lógicos tornam-se patentes, graças ao emprêgo das distinções, que permitem revelar de modo meridiano os erros de que estão eivados. Aproveitaremos para apresentar pensamentos que foram manejados por autores anti-escolásticos, argumentos que muitas vêzes tiveram notoriedade, e que conseguiram impressionar aos desavisados.

Outra distinção famosa, e de máxima importância para o exame do pensamento, é a que se estabelece entre

semper — et — **aliquando**
(sempre) (algumas vêzes)

Tomemos êste famoso silogismo: Não podemos confiar em faculdades que nos induzem ao êrro; ora, nossas faculdades nos induzem ao êrro; logo, não podemos nelas confiar.

Mas elas **sempre** nos conduzem ao êrro? Não; algumas vêzes **(aliquando)**. E nos conduzem ao êrro por si mesmas **(per se)** ou por accidente **(per accidens)?** Na verdade, por si mesmas não nos conduzem ao êrro, mas por accidente. Convém, pois, considerar ademais esta polarização distinta já examinada

per se — et — **per accidens**
(por si) (por accidente)

Esta distinção desfaz muitos famosos argumentos, que são apenas falácias, manejadas com tanta habilidade por filósofos menores.

Mas poderia o mesmo objector alegar silogìsticamente do seguinte modo: A faculdade, que necessária e invencìvelmente erra, é uma faculdade que erra por si. Ora, o intelecto é uma faculdade dessa espécie. Conseqüentemente...

Mas uma distinção refuta a falácia. Seria procedente a maior se a faculdade errasse **fìsicamente** de modo necessário e invencível (infrustrável), não quando erra **moralmente** (frustràvelmente), por erros que decorrem da debilidade da vontade ou de más apreciações, ou julgamentos que podem ser corrigidos.

Daí é mister distinguir o errar fìsicamente de o errar moralmente.

Fìsicamente — et — **Moralmente**

Se um céptico alega que o cepticismo, por não ter nenhum princípio próprio, não pode ser refutado, porque só se refuta uma doutrina que tem princípios próprios, a resposta à falácia é dada por uma distinção clara: não se pode opor uma demonstração positiva e directa, mas se pode opor uma negativa e indirecta.

Positiva directa — et — negativa indirecta

Se um ser tende para algo, para o qual tende, pode ser por um tender absolutamente necessário ou por um tender hipotèticamente necessário, um tender indesviável ou não. Quem duvidasse do valor do nosso intelecto para alcançar uma verdade absoluta poderia alegar que não há concordância entre os filósofos, o que prova que não é êle ordenado a tal verdade. Contudo, seria refutável a sua afirmação, graças a uma simples distinção.

Caberia razão a quem usa tal argumento, se nosso intelecto a tal se ordenasse **indefectìvelmente.** Neste caso, não haveria discrepância entre os filósofos. Mas, por se dar defectìvelmente essa ordenação, tais discrepâncias são fàcilmente compreensíveis. Portanto, temos a polarização já estudada

Indefectível — et — **defectìvelmente**

Um céptico, que assinalasse as dificuldades em que a ciência se encontra, e que aumentam à proporção que o conhecimento científico invade novos sectores, poderia terçar como

argumento contra a inteligência humana tais factos. No entanto, uma simples distinção desfaz o argumento: nem tôdas as conclusões são obscuras, mas apenas algumas que, naturalmente, ultrapassam ao campo da ciência. Portanto, convém distinguir

todos — et — **alguns**

e observar em que sentido êsses alguns estão adequados ao que afirma a premissa maior.

É impossível construir a ciência num mundo que está em constante mutação, onde tudo se muda, se transmuda e se transforma. Ora, uma distinção desde logo desfaz um argumento dessa espécie: o que realmente está em constante mutação não permite que se construa uma ciência sôbre tais coisas, mas pode-se construir sôbre as coisas, que, estando em contínua mutação, apresentam algo estável e necessário.

Negar que possamos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, tem sido o grande argumento dos cépticos para negar, conseqüentemente, todo valor ao nosso conhecimento, pois êste é sempre proporcionado às nossas condições psicológicas. Uma simples distinção desfaz totalmente tal argumento. Sem dúvida o nosso conhecimento é relativo às nossas condições psicológicas, mas apenas **segundo** é o objecto conhecido, não **segundo o modo pelo qual** é conhecido. No primeiro caso, apenas conhecemos o que aparece do objecto, mas, pela nossa esquemática, **intencionalmente**, nosso conhecimento pode ser adequado ao que a coisa é, tomada em sua essência. Assim, temos a polarização

quoad id quod — et — **quoad modum quo**
(segundo o que é) (segundo o modo pelo que é)

Se o céptico persiste afirmando que não pode haver o mesmo conhecimento de objectos que são especìficamente diversos, convém desde logo distinguir. Não pode haver

subjectivamente o mesmo conhecimento de objectos especìficamente diversos, mas pode haver **objectivamente** o mesmo conhecimento. Portanto, a distinção é

subjectivamente — et — **objectivamente**

Se se afirma haver em Deus a absoluta simplicidade, alega um objector que lhe atribuímos inteligência e vontade. Mas a vontade, quando quer, não intelege, e o intelecto, quando intelege, não quer. Ora, tal indica uma contradição.

Uma simples distinção responde ao argumento.

As coisas podem ser em si uma só, e serem outras, segundo sua razão. A distinção que fazemos entre intelecto e vontade em Deus é uma distinção de razão. Tal não quer dizer que, nêle, intelecto e razão sejam real-fìsicamente distintos.

Distinção real-física — et — **distinção de razão**

Alguns argumentos famosos que foram manejados por escolásticos de renome oferecem exemplos do emprêgo das distinções. Vejamos êste: Se houvesse muitos deuses, êles conviriam em algo, e difeririam em algo, pois, teriam o que nêles é o mesmo e o que os distingue e, portanto, seriam compostos. Ora, em Deus não se pode admitir nenhuma composição; portanto, não são muitos.

Contudo ao examinarmos tal argumento alguns realizam análises como esta: a maior é considerada verdadeira se se admitir uma precisão não mútua entre os elementos distintos; não se houver uma precisão mútua. Ou, melhor: poderiam dois deuses convirem em algo e em algo diferirem, sem haver composição? Neste caso, não haveria composição metafísica. Exemplifica-se com a substância e o accidente, que convêm em algo e em algo diferem, sem qualquer outra composição metafísica. Se tal é possível entre substância e accidente, do mesmo modo é possível entre deuses.

A aceitação da trindade cristã leva a admitir que entre as divinas pessoas há algo em que tôdas convêm, e algo em que diferem, sem haver verdadeira composição metafísica.

No entanto, um Deus poderia ser absolutamente simples, e os outros não, pois seria apenas Deus, e os outros, por terem algo que os diferenciasse do primeiro, teriam algo outro que o primeiro. Sendo o primeiro ser e sem composição, nêle essência e existência seriam idênticas e, neste caso, ser e Deus seriam idênticos. O que nos outros se diferenciaria do primeiro, não podendo ser ser, seria não-ser. Contudo não ser é nada, seria composto de ser e de nada, ou, seja, limitados, deficientes, pois haveria limite de seu ser, e êste limite começaria onde termina o ser. Como o que nêles é ser, é positividade, presença, o inverso de não-ser, em algo participariam do ser, que há no primeiro, o que os tornaria sêres participantes, e portanto, sêres dependentes de outro. E como a idéia de Deus implica independência, tais deuses nada mais seriam que criaturas do primeiro Deus, o que mostraria que, na verdade, há apenas um Deus.

A polarização da distinção

precisão mútua — et — **precisão não mútua**

torna-se importante no exame das pessoas da Trindade, pois entre elas não há uma composição com precisão mútua, porque, metafìsicamente, têm uma só essência, pois **ser o próprio ser de per si subsistente** é o que constitui a **essência metafísica** de Deus, como demonstrou Suarez. Como Deus é o ser existente por essência, o ser de Deus é simplesmente sem sem deficiências e sem composição. Todo e qualquer outro ser é dêle dependente, porque não é indefectível; é um ser híbrido. Se houvesse muitos, de essência metafísica idêntica, seriam todos êles o próprio ser de per si subsistente, e simplesmente ser sem deficiências, o que os identificaria; pois, para distinguirem-se como outros, deveriam ter essências diversas. Conseqüentemente, só poderá haver

um único Deus, embora em seus papéis seja distinto, como o são as pessoas da Trindade, que são substancialmente a mesma.

Não tocamos senão de leve neste ponto, onde a **subtileza** escolástica alcança seus pontos elevados. Há, aqui, lugar para muitas outras distinções importantes, ainda a serem examinadas, que podem não só auxiliar a melhor compreensão dêste ponto, como servir para aplicação no exame do que se submete à análise dialéctico-concreta. Temos até aqui examinado uma série de distinções, que exigem a máxima precisão conceitual, tais como sejam as que surgem entre essência física e essência metafísica, não só quanto à divindade mas também quanto aos sêres dependentes, e que voltaremos a reexaminar. Por outro lado, impõe-se que atentemos às distinções que se podem fazer quanto à participação.

Sabemos que **essência** é o pelo qual **(id quo)** a coisa é o que ela é, e **existência** o exercício de ser, o que é fora do nada e fora da possibilidade. Tomada em si, a essência é pura possibilidade, e quando essa essência se exercita em ser fora de suas causas, ela **existe.**

Em Deus, a essência e existência se identificam realmente. Não poderiam nêle se distinguir realmente, pois a essência seria nada por outra causa ou a existência emanaria da essência, e esta já existiria, porque actuaria. Se a essência proviesse de outro, seria um ser dependente e não Deus, pois seria um ser contingente, e não absolutamente necessário. E se a essência antecedesse a existência, existiria antes da sua existência, o que seria absurdo ou, então, seria não-ser, nada, o que levaria também ao absurdo. Se nossa mente distingue essência de existência, em Deus, essa distinção não pode ser real-física. E que espécie de distinção pode ser, então? É o que precisaremos ver, a seguir. A existência é a primeira actualidade de uma coisa, enquanto a essência, de per si, não tem actualidade. E se a essência e existência em Deus não fôssem idênticas, a sua essência, dependendo da existência, seria contingente, o que,

em Deus, seria absurdo. Portanto, de qualquer forma, nêle devem identificar-se. Essência e existência em Deus se identificam, pois, realmente. Veremos agora se se identificam segundo a razão. Temos, aqui, já uma polarização

realiter — et — **secundum rationem**
(realmente) (segundo a razão)

As mesmas argumentações se impõem, pois se tal não se desse, a existência seria como dada por causa alheia, ou seria imanente da essência, e esta actuaria por si e de modo necessário, o que a revelaria como existente. Também o inverso não poderia dar-se, como já vimos. Elas têm, pois, que se identificar adequadamente **re et ratione**

re — et — **ratione**
(como coisa, realmente) (como razão)

que equivale à polarização superior. A mesma demonstração superior serviria aqui. E se identificam na **extensão** e na **compreensão**

extensivamente — et — **compreensivamente**
(intensivamente)

Tôda essência divina identifica-se com a existência divina **re et ratione,** realmente e como razão, pelo que já expusemos. Que se identificam compreensiva e extensivamente é que a essência divina não é existência apenas, mas existência divina; daí concidirem **re et ratione.** A essência de Deus é actualidade pura, foi o que demonstramos apodìticamente em "Filosofia Concreta".

No homem, a sua essência não se converte com a existência, porque Pedro não é a humanidade; não há conversão **re et ratione**, porque Pedro não é apenas humanidade.

Quanto às perfeições, convém distinguir os diversos modos como se pode tê-las.

Pode-se ter uma perfeição

intencionalmente — et — **fìsicamente**

Intencionalmente, indica tê-la na mente, quando é ela entendida ou amada. Fìsicamente, é contê-la realmente.

Por sua vez, o conter fìsicamente uma perfeição sugere várias distinções:

Formalmente, consiste em conter alguma perfeição segundo a sua noção própria e não imprópria (metafórica). Alguém contém formalmente um saber, se dêle tem uma notícia estrictamente dita da coisa.

Equivalentemente, quando se tem uma perfeição que corresponde a outra. Certos sentidos animais não os possuímos, senão equivalentemente pela técnica. Para o mundo microscópico, não dispomos da perfeição da visão microscópica, senão equivalentemente. Também se diz, quando se possuem meios que permitem alcançar os resultados mediatamente, que não poderíamos obter imediatamente.

Virtualmente, quando se tem a virtude de fazer. Assim virtualmente temos o poder de levantar cinqüenta quilos, embora não os levantemos.

Eminentemente, consiste em conter uma perfeição não formalmente, mas em conter uma perfeição superior, que é subordinante da inferior, que lhe é subordinada. Assim, Deus contém tôdas as perfeições equivalentemente, virtualmente e eminentemente, não porém formalmente.

Nunca se deve esquecer que as perfeições são sempre positivas. Uma perfeição negativa não é perfeição. Nenhuma coisa é perfeita enquanto não tem ou enquanto não é, mas enquanto tem ou enquanto é.

Poder-se-ia alegar que há uma diferença em Deus que assinala uma actualidade excludente da actualidade pura, pois, ao falarmos da sua essência e da sua existência, qualificamo-la de divina, de onde se segue que pode haver uma actualidade não divina. Por outro lado, a actualidade de Deus não seria pura, porque é uma actualidade **divina,** a qual exclui outra actualidade qualquer, que é **não-divina.** A resposta exige uma distinção. Que a actualidade de Deus

é divina, nada a contrapõe. Mas que haja uma actualidade independente da actualidade divina não se justifica, porque esta contém, **eminentemente** e **virtualmente**, tôda actualidade, formalmente diferente, que é contida eminente e virtualmente em Deus, e dêle emana. Daí a polarização.

Formalmente — et — **eminentemente**
(e virtualmente)

Contudo, poderia alguém objectar, como aliás já foi feito, e dêste modo: Se Deus contém tôda actualidade, nenhuma actualidade se dá fora dêle; ora, esta é a tese panteística; logo, seguindo essa tese, segue-se o panteísmo.

A distinção acima resolve claramente a dificuldade. Se Deus contivesse tôda actualidade **formalmente**, e segundo todos os modos de ser desta, a objecção estaria certa; mas se contém **eminente** e **virtualmente**, já a objecção desfaz-se. Êle contém tôda actualidade possível, como o mais contém o menos, não a contém de modo imperfeito, como já se viu.

Uma tese existencialista moderna, mas que é uma velha objecção já desfeita pelos escolásticos, é a seguinte: A essência actual de Pedro identifica-se **re et ratione** com a existência de Pedro; ora, contudo, não é actualidade pura; logo, por identificar-se a essência de Deus **re et ratione** com a existência de Deus, não se conclui que seja actualidade pura.

A resposta surge de uma distinção: tal identificação não se dá em Pedro porque êle é um ser contingente, e poderia não existir, enquanto Deus é um ser absolutamente necessário, e a identificação **re et ratione** se dá de modo necessário. Ademais, Pedro, antes de ser existente, era uma possibilidade que se actualizou, quando Pedro começou a ser Pedro, portanto, como vimos, por ser a essência, tomada em si mesma, uma possibilidade, é êle composto da razão dessa possibilidade e do exercício da mesma. Em Pedro existente há uma identificação, não porém, uma actualidade pura.

Outro argumento que se ofereceu neste caso foi o seguinte: se a essência de Deus é formalmente a sua existência, ninguém poderia, ao pensar sôbre Deus, negar a sua existência; ora, muitos, que pensam em Deus, negam a sua existência; portanto, a existência real não é a sua essência. E justificam a maior: porque negariam e afirmariam o mesmo do mesmo.

Uma distinção clareia a dificuldade: que não se pode negar a existência de Deus na cogitação, não há dúvida; mas que se pode negar a sua existência real e exercitada, depois de demonstrada **a priori**, há quem o faça. A polarização é pois

real na cogitação — et — **real-real e exercitada**

Poder-se-ia alegar que sempre há distinção entre essência e existência, porque a existência é sempre o acto de outro, assim como o movimento é movimento de outro, daí porque não se pode dar um movimento absoluto.

Uma simples distinção resolve desde logo a dificuldade: a existência é sempre acto de outro, mas respectivamente considerada, não absolutamente considerada, pois tal não se daria. A distinção entre essência e existência não é real-física. A exemplificação com o movimento também padece de paridade, porque o movimento é uma modal; portanto, absolutamente dependente da coisa, enquanto a existência não é uma modal, mas a realidade plena da coisa que é. Temos, assim, a polarização

respectivamente considerado — et — **absolutamente**
(relativamente) **considerado**

Outro argumento, que se enquadra na matéria aqui exposta, e que oferece campo para o emprêgo de duas polaridades de distinção, é o seguinte: estão em Deus as notas qüiditativas como sapiência, santidade; ora, tais notas não dizem mera actualidade, mas coisas qualitativas e qüiditativas, portanto, a actualidade não se identifica quanto à razão com a qüididade.

A objecção exige algumas distinções. Tais *notas qüiditativas* estão em Deus por modo de atributos, e não por modo constitutivo, nem tampouco *explìcitamente, mas implìcitamente.* Todo o argumento desfaz-se ante essa distinção. Temos, pois, as polarizações:

atributivamente — et — **constitutivamente**

que empregamos em primeiro lugar, e ainda

explìcitamente — et — **implìcitamente**

Essas duas polarizações servem ainda para desfazer outros argumentos, tais como: Deus é sapiência por essência; conseqüentemente, a sapiência é tôda essência de Deus **re et ratione**; *ora, contudo, a sapiência não é formalmente* existência; portanto, essência não é existência senão formalmente.

A resposta é que Deus é sapiência implìcitamente, não explìcitamente, e o resto decorre rigorosamente em oposição ao que deseja dizer o objector.

Outra objecção apresentada foi a seguinte: Se a essência de Deus fôsse a sua existência, conhecida a existência, conheceríamos a essência; ora, tal não acontece; portanto, a essência não é a sua existência.

E tal é verdade, alegaria o objector, que, conhecida a existência de Deus, perguntamos a seguir pelo que **(in quo)** é a sua essência.

Conhecer **perfeitamente** a essência como é em si mesma, tal não se dá; mas dá-se, sim, um conhecimento imperfeito, e tão imperfeito como conhecemos sua existência. A polaridade é

perfeitamente — et — **imperfeitamente**

Alguns afirmam: só conhecemos o que está presente em nossa cognição. Ora, o objecto presente na cognição é imanente a esta; portanto, só conhecemos o objecto imanente à cognição.

A resposta é: *sem dúvida que o que está na cognição é* imanente à cognição, mas **intencionalmente** não **realmente**, *pois o que é imanente no conhecimento desta casa é intencional*, pois a casa não está realmente no cognoscente. A polaridade

intencionalmente — et — **realmente**

permite desfazer a objecção. E assim como **intencionalmente** forma uma polaridade com **realmente**, também o formam **idealmente, formalmente, eidèticamente**, como o veremos.

Mas o objector poderia insistir dizendo que o objecto interno presente é imanente de modo real à cognição. Sem dúvida, é imanente realmente à cognição sob o aspecto subjectivo da espécie representante, não sob o aspecto objectivo da espécie representada, pois realmente há na mente a espécie que representa **(representans)** a coisa, não a coisa representada na mente. Há uma realidade subjectiva e não a realidade objectiva da coisa na cognição.

Realidade sob o aspecto — et — **realidade sob o aspecto**
subjectivo ***objectivo***

Assim, a intencionalidade tem uma realidade subjectiva na mente, e corresponde subjectivamente ao que representa, que é real, e objectivamente na coisa representada. A realidade subjectiva cognoscitiva é apenas intencionalmente a realidade objectiva da coisa conhecida.

Outra objecção pode ser interposta aqui: se o objecto é conhecido pela espécie (por sua classificação específica), conhece-se a espécie e não a coisa. (Actualiza-se a espécie da coisa, e virtualiza-se a sua singularidade, a sua onticidade formal). Ora, se se conhece a espécie, e não a coisa, a mente cairia no subjectivismo fenomenalístico, que afirma que o único conhecimento que temos das coisas são as espécies. Se o objecto conhecido estivesse presente por espécie,

a mente cairia no subjectivismo fenomenalístico, que afirma que, ao conhecermos, actualizamos apenas a espécie, inibindo a coisa em sua onticidade.

Que o objecto é conhecido pela espécie, não há dúvida; mas, tal conhecimento não impede um conhecimento imperfeito da singularidade da coisa. O objecto conhecido não está presente apenas como espécie, pois o objecto conhecido não o é só pela espécie (**quo**), mas também como uma singularidade (**quod**). Assim há, no conhecer, uma distinção:

Conhecimento quo — et — **conhecimento quod**
(meramente formal) (da singularidade da coisa).

Nosso conhecimento concreto não pode ser passivo; ora, o conhecimento realístico é conhecimento passivo; portanto, nosso conhecimento concreto não pode ser realístico.

Êste é o argumento de um idealista contra o realismo, já que o conhecimento que êste apresenta é passivo, porque o homem conhece, recebendo o influxo das coisas exteriores. Uma distinção esclarece tudo. Que o conhecimento concreto não pode ser totalmente passivo, não há dúvida; mas pode ser parte activo e parte passivo, como aliás o é, o que exclui o excesso do realismo, e limita o excesso do idealismo. Temos, assim, a polaridade

ex todo — et — **ex-parte**

distinção que facilita o esclarecimento de inúmeras dificuldades que surgem à mente humana.

Mas o idealista, no intuito de refutar o realismo, poderia objectar ainda: o objecto da cognição verdadeira não pode ser dependente simultâneamente e não dependente da cognição. Ora, o objecto da cognição realista é simultâneamente dependente e não dependente da cognição. Portanto, o objecto da cognição verdadeira não pode ser realístico.

A distinção é fácil; não pode ser dependente e não dependente sob o mesmo aspecto, mas pode ser sob diversos aspectos. Então, temos a polaridade

sob o mesmo aspecto — et — **sob aspecto diverso**
(sub eodem respectu) **(sub diverso respectu)**

Se fôsse sob o mesmo aspecto, haveria contradição.

Podem-se aplicar, agora, essas polaridades para responder à objecção seguinte: As coisas, que são heterogêneas, não podem identificar-se na cognição; ora, a matéria é heterogênea em relação ao espírito; portanto, não pode identificar-se com o espírito. Mas, a resposta vem logo: se fôsse totalmente heterogênea (**ex todo**), estaria certa a objecção, mas se é apenas parcialmente (**ex parte**), leva a outras conclusões. Não há identificação **realmente**, mas **intencionalmente**. Na verdade, como se demonstrou na **Filosofia Concreta**, a matéria não é totalmente heterogênea ao espírito, nem vice-versa, pois há sempre analogia entre os sêres. E essas analogias constituem a via mais importante da **dialéctica concreta**, pois todos os sêres se analogam, mais próxima ou mais remotamente, uns com os outros. Na Lógica Formal, como temos demonstrado em nossos livros, entre dois juízos particularés não há lugar para uma conclusão. Contudo, pelo método das analogias, se houver uma analogia de proporcionalidade, há lugar para certa ou certas conclusões. Contudo, estas são mais fáceis de se obter se a analogia é próxima, como no exemplo de "D. Manuel é rei de Portugal" e "o leão é o rei do deserto", porque há uma proporcionalidade no **reinar** de um e de outro, o que permite concluir dialècticamente que "o actuar de cada ser é proporcionado ao campo de sua actividade", como mostramos naquela obra.

Se a verdade lógica consiste numa oposição à falsidade, e se esta está sujeita ao mais ou menos, também o está a verdade, alegaria alguém. Uma distinção responderia claramente ao argumento. É que a verdade não se define por

negação da falsidade, mas, sim, **positivamente**, por adequação formal.

Temos a polaridade

negative — et — **positive**
(negativamente) (positivamente)

Aos que afirmam que se pode chegar ao conhecimento da existência de Deus, partindo das criaturas, fêz-se esta objecção: se se pudesse, partindo das criaturas, provar a existência de Deus, deveriam estas conter a existência de Deus. Ora, uma tal afirmativa seria absurda; portanto, não se pode provar a existência de Deus partindo das criaturas. Se as criaturas provassem-no, seriam elas a causa da cognição de Deus. Ora, sabe-se que a causa contém tôda a perfeição do efeito e, neste caso, a criatura deveria conter tôda a perfeição da existência divina.

Uma simples distinção resolve a dificuldade: a criatura não contém **entitativamente**, mas apenas como **signo**, como sinal. Ademais, não são as criaturas causa da cognição de Deus **objectivamente**, mas apenas **subjectivamente**. As criaturas oferecem, assim, um **signum subjectivo**, enquanto são sinais manifestativos da existência divina. O sofisma, assim, desfarela-se totalmente. A polaridade é

entitativamente — et — como sinal

Quanto à polaridade **subjectivamente-objectivamente**, já estudamos acima.

Vejamos agora esta objecção: Nenhuma ciência demonstra a realidade do seu objecto; ora, Deus é objecto da Teodicéia; portanto, a realidade de Deus não pode ser demonstrada na Teodicéia. São procedentes para o objector as premissas, porque a ciência procura saber o que a coisa é. Ora, tal busca implica, prèviamente, a existência; portanto, a ciência de alguma coisa não pode demonstrar a existência do seu objecto.

Uma série de distinções permite responder galhardamente à objecção. Vejamos: nenhuma ciência demonstra a realidade do seu objecto **a priori**, está certo; mas **a posteriori** cabe outra distinção. Se se trata de uma ciência **subordinada**, é procedente a objecção; mas se se trata de ciência suprema **(subordinante)** como é a Metafísica, à qual pertence a Teodicéia, a objecção é improcedente. Temos as polarizações

A priori — et — a posteriori

e também

subordinado — et — subordinante

Mas o objector pode prosseguir afirmando que a propriedade do infinito é a de não poder ser conhecido. Ora, se Deus existe, é êle infinito; portanto, não poderia ser conhecido. E aduz a seu favor mais as seguintes razões: se o infinito pudesse ser conhecido, finitizar-se-ia em nós, ou seria tomado em medida finita pela nossa mente.

O argumento, que tem sido levantado em todos os tempos, desfaz-se ante uma distinção simples: não podemos conhecê-lo **compreensivamente** (em tôdas as suas notas), ou seja **qüiditativamente**, não resta dúvida. Mas podemos conhecer através de conceitos analógicos, que realizam uma síntese, tanto das negações como das relações. A polaridade é, pois,

qüiditativamente — et — analògicam

Mas, o objector não se dá por venci
trou-nos Aristóteles, e o aceitam os esc
lecto nada pode conhecer sem os fanta
não sendo Deus nenhum fantasma,
cido pelo nosso intelecto. A obj
mos os fantasmas de seus efeit ... os
sua causa primeira, os quais ... todos, a
uma inteligência suficiente. ... a existência

negação da falsidade, mas, sim, **positivamente**, por adequação formal.

Temos a polaridade

negative — et — **positive**
(negativamente) (positivamente)

Aos que afirmam que se pode chegar ao conhecimento da existência de Deus, partindo das criaturas, fêz-se esta objecção: se se pudesse, partindo das criaturas, provar a existência de Deus, deveriam estas conter a existência de Deus. Ora, uma tal afirmativa seria absurda; portanto, não se pode provar a existência de Deus partindo das criaturas. Se as criaturas provassem-no, seriam elas a causa da cognição de Deus. Ora, sabe-se que a causa contém tôda a perfeição do efeito e, neste caso, a criatura deveria conter tôda a perfeição da existência divina.

Uma simples distinção resolve a dificuldade: a criatura não contém **entitativamente**, mas apenas como **signo**, como sinal. Ademais, não são as criaturas causa da cognição de Deus **objectivamente**, mas apenas **subjectivamente.** As criaturas oferecem, assim, um **signum subjectivo**, enquanto são sinais manifestativos da existência divina. O sofisma, assim, desfarela-se totalmente. A polaridade é

entitativamente — et — **como sinal**

Quanto à polaridade **subjectivamente-objectivamente**, já estudamos acima.

Vejamos agora esta objecção: Nenhuma ciência demonstra a realidade do seu objecto; ora, Deus é objecto da Teodicéia; portanto, a realidade de Deus não pode ser demonstrada na Teodicéia. São procedentes para o objector as premissas, porque a ciência procura saber o que a coisa é. Ora, tal busca implica, prèviamente, a existência; portanto, a ciência de alguma coisa não pode demonstrar a existência do seu objecto.

Uma série de distinções permite responder galhardamente à objecção. Vejamos: nenhuma ciência demonstra a realidade do seu objecto **a priori**, está certo; mas **a posteriori** cabe outra distinção. Se se trata de uma ciência **subordinada**, é procedente a objecção; mas se se trata de ciência suprema **(subordinante)** como é a Metafísica, à qual pertence a Teodicéia, a objecção é improcedente. Temos as polarizações

A priori — et — **a posteriori**

e também

subordinado — et — **subordinante**

Mas o objector pode prosseguir afirmando que a propriedade do infinito é a de não poder ser conhecido. Ora, se Deus existe, é êle infinito; portanto, não poderia ser conhecido. E aduz a seu favor mais as seguintes razões: se o infinito pudesse ser conhecido, finitizar-se-ia em nós, ou seria tomado em medida finita pela nossa mente.

O argumento, que tem sido levantado em todos os tempos, desfaz-se ante uma distinção simples: não podemos conhecê-lo **compreensivamente** (em tôdas as suas notas), ou seja **qüiditativamente**, não resta dúvida. Mas podemos conhecer através de conceitos analógicos, que realizam uma síntese, tanto das negações como das relações. A polaridade é, pois,

qüiditativamente — et — **analògicamente**

Mas, o objector não se dá por vencido, e insiste: mostrou-nos Aristóteles, e o aceitam os escolásticos, que o intelecto nada pode conhecer sem os fantasmas das coisas. Ora, não sendo Deus nenhum fantasma, não pode ser êle conhecido pelo nosso intelecto. A objecção desfaz-se, porque temos os fantasmas de seus efeitos, embora não tenhamos de sua causa primeira, os quais são suficientes para permitir uma inteligência suficiente. Se não temos os fantasmas da

coisa a ser conhecida, temos de seus efeitos, pois, pelos efeitos, podem-se conhecer também as causas.

Temos, então, a polaridade cognoscitiva

pela causa — et — **pelos efeitos**

ou seja

directamente — et — **indirectamente**

Outro exemplo da aplicação da polaridade **a priori** — et — **a posteriori**, temos em face da demonstração da existência de Deus, que, para a maioria dos escolásticos, é só possível **a posteriori**.

Em **Filosofia Concreta**, fizemos ampla análise dos argumentos **a priori**, e tivemos oportunidade, também, de examinar várias objecções famosas contra a prova indevidamente chamada **a priori** da existência de Deus, como é a de Santo Anselmo. Em argumentos como os que vamos citar, os adversários das provas **a priori** procedem dêste modo: Metafìsicamente, repugna que o ser não seja, o que leva a afirmar que necessàriamente há o ser, e que êste é, necessário; ora, o ser necessário é Deus; portanto, repugna metafìsicamente a não existência de Deus, porque, do contrário, o ser seria não-ser, o que é absurdo.

Os que discordam têm de aceitar que há algum ser necessàriamente, sem dúvida. Afirmam, porém, que essa necessidade é hipotética, e não absoluta. Contudo, poder-se-ia dizer que se há alguma coisa, há necessàriamente de modo absoluto alguma coisa, porque o haver de alguma coisa afirma, necessàriamente, que sempre houve alguma coisa, já que o nada não poderia dar surgimento a alguma coisa. Necessàriamente, e de modo absoluto, sempre houve alguma coisa. Mas, provar que êsse alguma coisa é Deus, já exige outros argumentos. Se Deus é o ser que é necessário de modo absoluto, o ser que é necessário de modo absoluto tem de ser Deus, sem que, por isso saibamos **quid sit**; ou, seja, como é em sua essência. A polaridade aqui é

hipotèticamente — et — **absolutamente**

A idéia do nada metafìsicamente repugna; portanto, é necessário um oposto ao nada, que é o ser que é; ora, o ser necessário é Deus; portanto Deus existe necessàriamente. Êste argumento recebeu esta resposta: realmente, o nada repugna e exige alguma coisa. Mas, que alguma coisa seja absolutamente necessária, só é admissível se provada **a posteriori** a sua existência necessária, porque Deus não é o ente hipotèticamente necessário, mas sim o ser absolutamente necessário. Tanto o argumento como as objecções equiparam-se ao anterior, e estão sujeitos às mesmas observações.

Muitos dizem, e entre êles Tomás de Aquino, em **Summa Theologica** I q. 46 a.2 ad 7, que a série infinita de causas ordenadas por accidente não repugna. Concluem, portanto, dessa afirmação, alguns outros que não há, pois, necessidade de uma causa primeira da qual dependa tôda a série, e que há, portanto, séries nas quais nunca se alcança o primeiro membro.

Ora, essa afirmativa é contrariada por escotistas e suarezistas, e até por alguns que acompanham o tomismo. Ela permitiria admitir uma série de causas por si, ou por accidente, ordenadas sem uma causa prima, sem uma causa fora da série, fora das causas, que constituem a série. Alegam outros que todos os elementos da série podem ser contingentes e que a coleção da série seria necessária. Êsses argumentos oferecem uma polaridade que é a seguinte

individualidade — et — **colectividade**

Tomados individualmente, os membros de uma série podem ser contingentes, podendo ser necessária a colectividade da qual fazem parte.

Tais argumentos são rebatidos pelos filósofos, que seguem as linhas que acima descrevemos. E dizem êles que se todos os elementos de uma série são contingentes, a série, como totalidade de seus membros, também é contingente. Assim, a criação seria tôda ela uma série de sêres contingentes, portanto a criação, como tal, é contingente. Se válido

o argumento de Tomás de Aquino, seria desnecessária a presença de uma causa primeira **extra** série, pois esta poderia existír sem a necessidade de um primeiro princípio. Aliás êsse é o pensamento de muitos autores que não admitem a existência de Deus, e aproveitam tal argumento a seu favor.

Em **Filosofia Concreta** e em **O Homem Perante o Infinito**, demonstramos a invalidez de tal argumento. Aqui, porém, desejamos apresentar um outro. Que se entende por ser contingente? Aquêle que, para ser, depende de outro que lhe dê o ser, pois, do contrário, seria mera possibilidade. Sua actualização implica e exige, necessàriamente, outro que lhe dê o ser, ou, seja: seu ser actual é dado pelo que já o tem. Assim se pode aplicar a tôda a série. O ser é transferido **in infinitum** aos antecedentes. Se examinarmos ontològicamente o conceito de dependência, verificamos que não há dependência sem um ser que dependa, e um ser do qual dependa. O **logos** da dependência implica um ser que tenha o ser para dar. Ora, êste poderia ser um que o recebeu de outro, e assim sucessivamente. Mas, como nunca há o ser que de per si tenha o ser para dar, tôda a série não tem o ser, e exige, para poder compreender que possam os membros anteriores dar o ser aos membros posteriores, que haja um primeiro, que tivesse o ser de per si. Na verdade, tal argumento nos mostra, a nosso ver, a insuficiência de tôda a via empirista, que parte do contingente para alcançar o necessário. Em **Filosofia Concreta**, não se conclui que há o necessário porque há o contingente. A via, que ali percorremos, é outra. Há o contingente, porque há o necessário. Para haver sêres dependentes é necessário haver um ser independente; para haver sêres contingentes é necessário haver um ser independente; para haver sêres contingentes é necessário haver um ser necessário. A contingência não tem em si mesma sua razão de ser, e, portanto, não podendo dar, nem a razão de ser de si mesma, muito menos daria a razão de ser de um ente que a ultrapasse, pois, neste caso, o menos explicaria o mais. É porque há um ser necessário que há sêres dependentes.

Quanto às objecções dos adversários do argumento de Tomás de Aquino, podemos compendiá-las nas seguintes palavras: se todos os membros de uma colectividade são cegos, essa colectividade é cega; se negamos a todos os membros de uma série um predicado, negamo-la à série. Para que chegássemos a afirmar que uma série de sêres contingentes é necessária, teríamos de proceder dêste modo: todos os sêres que existem são contingentes, mas como não é possível nada existir, nem nunca nada ter existido, a série dos sêres contingentes é necessária. Que se afirma aí? Que a série tem necessàriamente de existir, porque existem sêres contingentes, pois, do contrário, teriam vindo do nada, o que daria a êste o carácter de ser necessário, o que derruiria totalmente a argumentação.

A série existiria sem razão de ser, o que a tornaria absurda, por implicar contradição. Ela concluiria por afirmar, necessàriamente, que sempre houve sêres contingentes. Esta afirmativa teria sua razão precisamente em o nada, porque é por não poder admitir um nada absoluto anterior que se afirma a necessidade da série dos sêres contingentes.

Em **Filosofia Concreta**, demonstramos e apresentamos, segundo elucidação dialéctica do desvelamento das verdades que se desnudam, que a impossibilidade absoluta do nada absoluto coloca de modo necessário a presença necessária de um ser absolutamente necessário, que é a razão de ser de todos os outros. Tais factos demonstram que é difícil, seguindo os caminhos meramente formais, alcançar a apoditicidade de um ser absolutamente necessário, o que, contudo, se torna evidente, e meridiano, segundo a nossa dialéctica.

A Lógica Formal, por ser deductiva primacialmente; ou, melhor, fundamentalmente, porque a inducção valida-se sob a égide da deducção, do já deduzido, não pode ela, por si mesma, lançar as últimas verdades. Estas se revelam, contudo, na dialéctica concreta, como o demonstramos em **Filosofia Concreta**, em que a verdade se desnuda por si mesma para dar a razão das coisas contingentes ou achadas pelo processo lógico. Acha-se o que não pode deixar de ser, o

que é in-cedível, o que necessàriamente é, pela impossibilidade da conexão e da adequação dos elementos oferecidos.

Há uma polaridade de distinção dialéctica sempre presente, portanto, que é

contingência — et — **necessidade**

onde há contingência, há necessidade, porque a primeira só tem sua razão de ser pela segunda, porque só pode haver sêres contingentes, porque há um ser absolutamente necessário.

Podemos agora examinar uma série de argumentos, que procuram demonstrar que, da contingência, não se alcança o ser necessário, porque a contingência não pode dar a razão do necessário. Examinaremos tais argumentos e as polarizações de distinção que implicam para a sua resposta, bem como o que se pode apor a favor de tais teses ou contra elas.

A premissa, que se coloca como ponto de partida, é a seguinte: o ser contingente em si é nada. Aceita esta premissa, o resto decorre lògicamente.

Contudo, a premissa exige uma distinção. **Nada**, de modo absoluto, não é; de modo relativo, pode-se aceitar. Em suma, o ser do ser contingente não tem em si sua razão de ser, mas nem por isso se lhe pode recusar tôda predicação de ser. Portanto, a primeira polaridade é

absolutamente — et — **relativamente**

Mas o objector prossegue: o ente contingente não pode ser concebido sem o ente necessário; portanto, não se pode conhecer o ente contingente, a não ser que se pratique **petitio principii**, pois ter-se-ia de demonstrar primeiramente o que já se considera dado.

Sem dúvida que, adequadamente, não se pode conceber o ser contingente sem o ser necessário. Lògicamente, a idéia de contingência implica a de necessidade. Se não se pode conhecer o ente contingente adequadamente sem o ser necessário, pode-se, contudo, conhecê-lo inadequadamente. Temos, nessa argumentação, a polaridade:

adequadamente — et — **inadequadamente**

Conhecer inadequadamente é desconhecer a causa primeira no qual êle se funda.

Prossegue o objector: não há nenhuma conexão entre o ser necessário e o ser contingente; portanto, é impossível demonstrar o ser necessário a partir do contingente.

Mas a resposta suareziana é que não há uma conexão mútua, pois o necessário não implica o contingente, embora o contingente implique o necessário, e tanto é assim que até os que defendem a possibilidade de tôda a série ser composta de sêres contingentes reconhecem que a série, tomada colectivamente, é necessária. Demonstramos, em "Filosofia Concreta", que o conseqüente exige necessàriamente o antecedente, não vice-versa. Poderia existir Deus sem a criatura, mas a criatura não poderia existir sem Êle, já que a criatura depende essencialmente de Deus, pois não poderia existir nem perdurar. Nesse perdurar, há um ponto de máxima importância: na série de causas contingentes, há o perdurar da actualidade de um ser que dá actualidade aos subseqüentes, sem que tal actualidade se desfaça. A actualidade posterior é ainda a anterior, pois, do contrário, a posterior desapareceria. A série infinita de causas contingentes tem de postular, inevitàvelmente, a presença perdurante de uma actualidade necessária, pois sem ela a série não permaneceria **sendo.**

A polaridade que surge, aqui, é a seguinte

conexão mútua — et — **conexão não-mútua**

Podem alguns dizer que para explicar a existência do ser contingente basta uma causa contingente. Contudo, esta explicação é inadequada, porque, por mais que multipliquemos os sêres contingentes **in infinitum**, há sempre, em todos, a plena insuficiência para existir. Dêste modo, a existência

do ser contingente não se explica apenas pela existência de outro contingente. Temos aqui um exemplo do emprêgo da distinção **adequada-inadequada**, que permite esclarecer um ponto de máxima importância.

Argumenta-se: atingir as determinações quantitativas e qualitativas não é atingir o ser real. Ora, os sentidos atingem imediatamente determinações quantitativas e qualitativas. Logo, os sentidos não atingem o ser real.

Algumas polaridades de distinção permitem esclarecer esta dificuldade, que tem sido apresentada tantas vêzes. Atingir as determinações quantitativas e qualitativas em acto, não pertinentes ao ente real, não é atingir o ente real, nada há a objectar; mas as pertinentes em acto ao ente real, cabe subdistinguir: não é atingir ao ente real **enquanto** ente real, está certo; não atingiir ao que é ente real, não é admissível. Os sentidos podem não atingir ao ente real enquanto ente real, mas atingem ao que é ente real. Os sentidos atingem a coisa sob o aspecto quantitativo e qualitativo, enquanto sensível.

A polaridade é, pois

quatenus ens est — et — **id quod ens est**
(até onde o ser é) (o que o ser é)

Todo ser real é singular, diz um filósofo. Ora, os conceitos universais são entes reais; portanto, são singulares.
As distinções, que se podem fazer aqui, clareiam, nitidamente, as idéias, e permitem evitar as conclusões. Todo ente real é entitativamente; ou, seja, na ordem física, singular; na ordem intencional, é singular representativamente; na ordem eidética, nem é singular nem universal, pois como **eidos** não se singulariza nem se universaliza.

As polaridades são, pois,

entitativamente — et — **representativamente**
(ordem física) (ordem intencional)

Conceito estável e idêntico, não pode corresponder a singulares mutáveis e heterogêneos; ora, o conceito universal é estável e idêntico. Portanto...

Uma distinção pode-se fazer aqui, que permite responder com segurança à objecção apresentada. Que o conceito estável e idêntico não pode corresponder aos singulares **ex todo** (a tudo quanto é) contingente e heterogêneo, não há dúvida. Mas **ex parte** (apenas parte) do que é contingente e heterogêneo, permite, ainda, distinguir: não pode corresponder sob o aspecto meramente contingente e heterogêneo, está certo; mas sob o aspecto mais ou menos necessário e idêntico, isso pode.

Temos as polaridades

ex toto — et — **ex parte**

aspecto contingente — et — **aspecto necessário**

O conceito refere-se à parte estável, perdurável dos factos singulares. Se não expressa tudo dêsses factos singulares, *expressa o que nêles é verdadeiro*. Ademais, à proporção que se aplicam os conceitos, descreve-se cada vez mais o facto singular, aumentando a referência aos aspectos homogêneos. A objecção pretendia desmerecer totalmente o valor do conceito, mas malogra ante a distinção.

O conceito, que representa a coisa sob um certo aspecto, não corresponde à própria coisa; ora, o conceito abstracto representa a coisa sob um determinado aspecto; portanto, não corresponde à própria coisa.

Que o conceito representa a coisa sob um aspecto parcial e não total, não há dúvida. Que o conceito, que representa apenas parte, não corresponde compreensivamente à coisa, não há dúvida; mas, que não seja adequado, tal não é procedente. O conceito abstracto não representa a coisa sob um aspecto parcial, mas a coisa como um todo. Se não a inclui totalmente em sua compreensão, representa-a pelo menos adequadamente.

Argumenta-se que o que não tem caracteres sensíveis não corresponde às coisas do mundo. E como os universais não têm caracteres sensíveis, não podem corresponder às coisas do mundo.

É preciso não esquecer que tais conceitos referem-se ao que há de comum nas coisas, o que lhes dá, portanto, validez.

Assim, temos

Todo — et — **parte**

singular — et — **comum**

O objecto das ciências é real; ora, o objecto das ciências é universal; logo, algo universal é real.

Eis outro exemplo da aplicação da polaridade

segundo o que é concebido — et — **segundo o modo pelo qual é concebido**

Real é o objecto das ciências como o que é concebido, não segundo o modo pelo qual é concebido, pois êste último é o **formal.**

Outro argumento é o seguinte: o objecto das ciências é imutável e eterno; ora, o que é imutável e eterno realmente se distingue das singularidades mutáveis; portanto...

Uma polaridade de distinção permite esclarecer. O objecto das ciências é imutável e eterno quando êstes têrmos são tomados negativamente; se tomados positivamente, não, porque o imutável e o eterno são objectos da Teologia.

O polaridade é

negativamente — et — **positivamente**

O que é necessário não pode fundar-se em contingentes singulares; ora, o conceito universal é necessário; portanto...

A distinção, que se impõe, é a seguinte: não pode como **última base** fundar-se nos contingentes singulares, é certa a

afirmação; mas, que não possa fundar-se **pròximamente** em contingentes singulares, a afirmativa é improcedente, porque não há nenhum contingente que não se funde num necessário. A polaridade é

último — et — **próximo**

Se a coisa singular convém na mesma natureza comum, existe fora da coisa a mesma e comum natureza; ora, as coisas singulares convêm na mesma natureza comum; logo, existe fora da coisa a mesma e comum natureza.

A distinção é a seguinte: se a coisa singular convém na mesma e comum natureza individual, existe fora da coisa a mesma e comum natureza, é certo, embora não o seja o supósito; se a coisa singular convém na mesma e comum natureza específica, é preciso ainda distinguir: existe fora da coisa na mesma e comum natureza, conseqüentemente à abstracção da mente, está certo; antecedentemente, é falso. Se fundamentalmente, é certo; formalmente, é falso.

O que não se encontra nos singulares, não pode ser captado, retirado dos singulares; ora, o universal não se encontra nos singulares; portanto, não pode ser captado dos singulares. Decorre daí que os conceitos universais não são abstraídos dos singulares.

A resposta é a seguinte: o que realmente não está nos singulares, nêles não pode ser captado, é certo; mas o que tem fundamento nas coisas, se não pode ser captado por intelecção empírica, realizada pela intuição (como a sensível, por exemplo), pode ser pela intelecção abstractiva. Afirmar que os universais de **nenhum modo** estejam nos singulares, é improcedente; podem não estar singularmente nêles, pois, então, se singularizariam, mas estão fundamentalmente nos singulares. Portanto, não podem os universais ser captados dos singulares por meio de uma intuição sensível, mas podem ser por meio de uma operação intelectual (uma intelecção abstractiva). Na verdade, a mente humana capta a universalidade, fundando-se na homogeneidade que há entre os sêres. Essa universalidade não é objecto

da intuição sensível, mas inicia-se por uma intuição intelectual, que realiza a distinção das semelhanças e das diferenças, para classificá-las num esquema eidético-noético, que é o conceito (universal).

As polaridades de distinção nos facilitam a solução:

formaliter — et — **fundamentaliter**
(formalmente) (fundamentalmente)

intelecção empírica — et — **intelecção abstractiva**

Os factos singulares sensíveis, antes de serem inteligidos, são ininteligíveis; ora, de ininteligíveis não se podem abstrair noções inteligíveis; portanto, de singulares sensíveis não se podem abstrair inteligíveis.

A distinção é fácil de fazer: a maior é dada, no silogismo, de modo absoluto e total. Afirma a ininteligibilidade absoluta e total. Ora, isso não é verdadeiro, porque os singulares não são **ex toto** ininteligíveis, pois são potencialmente inteligíveis, e tanto é verdade que são inteligidos e classificados conceitualmente. Se há realmente coisas que são total e absolutamente ininteligíveis, delas não será possível extrair noções inteligíveis. Assim, o nada absoluto é ininteligível, e dêle não se pode extrair nenhum inteligível. Só podemos pensar nêle através da recusa do ser. Se não houvesse um fundamento dos universais nas coisas singulares, os universais seriam apenas construcções de nosso intelecto, como deseja afirmar o subjectivismo. O fundamento que há nas coisas é a forma intrínseca ou extrínseca, que as coisas possuem, mas, sobretudo, a primeira como lei de proporcionalidade intrínseca da coisa, que não transparece aos sentidos, mas que a intelectualidade pode captar através dos dados fornecidos pelos sentidos, como demonstramos em "Teoria do Conhecimento".

A distinção foi

ex toto — et — **ex parte**

já por nós assinalada. Comentando tais afirmativas, alguns acusam de círculo vicioso a teoria da abstracção, porque, para que o intelecto capte o comum de muitos, terá primeiro que realizar uma abstracção. Mas, para realizar uma abstracção deve já inteligir o comum. Realmente, já na intuição sensível se processa uma acção abstractiva, mas parcial. Os dados obtidos são assimilados a esquemas sensíveis, que já foram intelectualizados. A acção abstractiva realiza-se segundo a explicação pitagórico-platônica, pela assimilação da semelhança, que há no facto sensível, com os esquemas já construídos. Essa segunda abstracção, que se realiza pela inibição da singularidade do facto sensível, e pela actualização da universalidade, é a abstracção total intelectual, enquanto a primeira é a sensível, que é apenas dissociativa-associativa, porque captamos sensìvelmente, destacando o que é assimilável aos esquemas sensório-motrizes, que são classificados segundo os esquemas noético-eidéticos, que dispomos através da abstracção total.

Distinguiam os escolásticos

universal directo — et — **universal reflexo**

*O **universal directo**, como vimos, é a natureza da coisa* absolutamente considerada, que prescinde em sua compreensão da singularidade e da pluralidade, assim **homem. Universal reflexo** é a mesma natureza considerada relativamente aos indivíduos, nos quais está ou pode estar: "o homem pode ser em muitos."

Chamavam de **real** ou metafísico o **universal directo** o que é concebido como estando na coisa **(prima intentio)**; e **universal reflexo**, chamado **lógico**, era o que não estava formalmente na coisa, mas apenas na mente **(secunda intentio)**. A lei de proporcionalidade intrínseca, que está na coisa, que **é a forma** da coisa, é o universal directo real ou metafísico. É real porque está na coisa; é metafísico, porque não é captado pela esquemática da sensibilidade humana, pela intuição sensível, ultrapassando, assim, ao físico. Êsse uni-

versal é o **res extra animam**, de que falava Tomás de Aquino (**in De Potentia**, q. 7 a. 9). Como êsse universal, segundo a doutrina pitagórico-platônica é apenas uma imitação, na coisa, do universal directo eidético, êle aponta ao seguinte: a proporcionalidade intrínseca da coisa ordena-se segundo um **logos** (lei) de proporcionalidade intrínseca. Êsse **logos é a triangularidade.** Êsse **logos** da **triangularidade** é uma realidade eidética, independentemente dos triângulos, porque se não houvera triângulos, o **logos** da triangularidade não se tornaria num mero nada, nem seria um mero nada antes de haver triângulos, como um mero nada não é o **logos** do homem antes de haver homens. Tal **logos** seria na ordem do ser, uma possibilidade que se actualizou posteriormente. Como se deu essa actualização? Sêres vivos animais repetiram, na proporcionalidade intrínseca de sua constituição, um **logos**, que é o da **humanitas.** Nenhum ser humano é a **humanitas**, como nenhum círculo é a **circularidade.**

A circularidade é o **logos** (lei) da proporcionalidade intrínseca, que é imitada por todos os círculos. Mas, a circularidade é, enquanto tal, absolutamente perfeita. Nenhum ser circular, ao imitá-la, é plenamente a circularidade, porque esta é meramente eidética (formal), e não material. Dizer-se que a circularidade é uma criação subjectiva do homem, é afirmar que antes do homem seria impossível pensar sôbre a circularidade, que nada mais era que um mero nada.

A circularidade é possível de ser imitada por sêres físicos. Êsse universal directo prescinde da singularidade (êste, ou aquêle círculo) e da pluralidade (êsses círculos). É um **eidos** (forma) **ante rem**, que se dá fora das coisas. Êste pensamento pitagórico-platônico é absolutamente válido, e a sua negação faz incorrer em contradições, pois afirmaria a nulidade (**nihilatio**) da forma antes das coisas. Por outro lado, o que há nas coisas é o **logos concreto**, que dá a forma, que a informa, a forma **dêste** círculo, a forma **dêste** homem, que é um universal directo real (**in re**) e, finalmente, o **universal** reflexo lógico, que é o esquema eidético-noético em nós, intencional, que é segundo o que intelege o intelecto.

Êste último realiza-se através do processo abstractivo, segundo a doutrina aristotélico-tomista. Vejamos, como é possível conciliar as positividades do pensamento pitagórico-platônico com o aristotélico-tomístico, segundo as normas que estabelecemos em nossa dialéctica concreta.

A abstracção é a operação pela qual se realiza a separação de uma coisa de algo. Ela pode ser física ou intencional. A física realiza a separação física, e a intencional é a que realiza a nossa mente, a qual consiste numa operção meramente mental, sem a realização física. Essa abstracção intencional pode ser negativa: a que se realiza através do juízo negativo, pelo qual se separa o predicado de o sujeito, como "o livro não é verde", em cujo juízo separamos, mentalmente, o predicado **verde** de **livro**, negativamente, por recusa. Chamavam os escolásticos de **abstracção intencional precisiva** e abstracção positiva, na qual se considera uma parte de algum todo (e temos a **precisiva parcial**), sem considerar as partes, também chamada de **abstracção intencional formal**, quando essa abstracção parcial se realiza pela separação da forma de um composto, como quando, de João, consideramos apenas a humanidade dêste. É chamada de **total** quando tomada a forma com a matéria de um composto, como em João o ser **homem.**

Em tais casos, dá-se a abstracção perfeitamente, porque **sobram** os aspectos individuais, as determinações individuais. Na abstracção intencional total, toma-se, indeterminadamente e implicitamente, tudo quanto há no indivíduo. A tese aristotélico-tomista afirma que, pela abstracção precisiva total, são formados os conceitos universais directos, **extraídos** dos fantasmas (da parte fenomênica na **imago).**

Na abstracção parcial, os aristotélico-tomistas esclarecem o que se dá. Em primeiro lugar, há uma apreensão confusa do todo, depois uma apreensão distinta das partes: posteriormente, a consideração de uma parte separadamente das outras. Finalmente, o que sobra, que não é considerado, não é contudo ignorado (permanece em nosso intelecto). A

abstracção se processa por uma dissociação do que é dado integralmente ao intelecto.

Já na **abstracção total,** não se exige uma prévia cognição intelectiva, mas apenas sensitiva. A visão capta a côr e a figura da maçã, permanecendo a **qüididade** das coisas sensíveis, inibindo **(relinquendo)** as **determinações individuais.** Na abstracção total, portanto, o que é inibido, não só não é considerado, como é ignorado (não permanece, pois, no intelecto o que sobra da abstracção).

Impõe-se a distinção entre

abstracção — et — **comparação**

para que se efectue a mais nítida compreensão de ambas doutrinas.

A comparação (de **cum** e **par,** pôr **um** ao lado de outro) é a acção intelectual, que consiste em pôr um em ordem a outro (em **par**), e realiza-se por **modo de composição** e **divisão,** ou **por modo de simplicidade.** Por modo de simplicidade, temos a **relação real** (a do pai para com o filho) ou a **relação de razão** (a do predicado para com o sujeito).

Afirmam os aristotélico-tomistas que pela simples comparação reflexiva lógica, formamos o conceito universal reflexo. E afirmam, ademais, que o universal reflexo é **universale in essendo** (universal no ser, em muitos), do qual decorre o **universale in predicando** (um predicado ou predicáveis de muitos).

Temos, assim, a distinção

universale in predicando — et —	**universale in essendo**
(o que é predicado ou predicável de muitos)	(o universal **in re,** em muitos)

O **universal directo** é o **eidos ante rem,** para exemplificar, a forma independente das coisas. O universal directo, real não metafísico, é o que está, ou dado como estando na coisa, **in re.** O universal reflexo, também chamado lógico, é o que está na mente **(post rem).**

Dado o facto, e captado o fantasma (o fenomênico da coisa, que já é dado assimiladamente à esquemática da sensibilidade), a mente realiza a comparação que se dá pela adequação do que é conhecido com a esquemática já existente, e constrói o universal reflexo, ou lógico. Ora, essa operação é, pois, de uma acomodação da esquemática existente com o que é dado. Processa-se, aqui, a assimilação no sentido **pi**tagórico-platônico. Compara-se o que é **par.** Na operação comparativa, processa-se a adequação segundo a homogeneidade, inibindo-se a heterogeneidade. Os semelhantes são opostos **par a par,** para nêles se verificarem as semelhanças, inibindo-se as diferenças. Pelas semelhanças ao que já está esquemàticamente construído, a sua adequação maior ou menor permite a **classificação.** Inibem-se as determinações individuais heterogêneas. Pela comparação reflexiva lógica, constrói-se o universal reflexo ou lógico. Pela abstracção precisiva total (pela qual se toma a composição forma e matéria) constrói-se o universal directo, o que está na coisa, a estructura eidético-hilética da coisa. A operação posterior de abstracção precisiva parcial permite a construcção dos conceitos universais formais, da forma tomada separadamente da matéria; ou, seja, do composto eidético-hilético separa-se o **eidos,** a forma de a **hylén,** matéria, da coisa. Na abstracção total, inibem-se essas determinações individuais, mas inibem-se enquanto se assimila o que há de universal na coisa. Por sua vez, o que é accidental, ou apenas individual, é assimilado a outros esquemas. Quando a mente humana procura o universal da coisa, procura o que lhe dá a unidade, porque já captou, confusamente, a unidade da coisa. Procura, então, o pelo qual a coisa é a unidade que é. De qualquer forma, no conhecimento intelectual, que é abstractivo, há os elementos **a posteriori,** que actualizam com tanta insistência tôda posição empirista-racionalista, como o é a aristotélico-tomista, virtualizando os elementos **a priori**, que há na abstracção, sem a qual ela não se realiza, pela impossibilidade da comparação, pois onde há comparação

há o par, a actividade reflexiva, que consiste em acomodar esquemas para realizar uma assimilação.

A polaridade de distinção

actualização — et — virtualização

é de máxima importância para a compreensão de tais processos. Vê-se, dêsse modo, que a aprioridade da concepção pitagórico-platônica perfeitamente se concilia com a aposterioridade aristotélico-tomista. O processo reflexivo é um exemplo dêsse inverso actuar, que representa a concreção do acto intelectivo da abstracção.

Após o que realiza a abstracção total, é possível a construcção dos universais directos, porque êstes são dados como estando nas coisas (**in re**), por necessidade de compreensão objectiva dos factos e para evitar o subjectivismo, que é rotundamente falso. O universal não é assim uma criação da mente humana, mas a construcção de uma estructura eidético-noética intencional do que se dá eidético-concretamente na coisa, pois esta, sem uma lei de proporcionalidade intrínseca, não poderia ser o que ela é, do contrário tudo se desvaneceria numa **nihilatio** (anulação) absoluta, e tudo seria ficcional, o que, na Gnosiologia, demonstra-se ser absurdo. A aceitação dessa estructura formal concreta é que dá a base real ao realismo moderado dos aristotélico-tomistas. Mas, êsse realismo não se confina apenas aí, porque o que as coisas realizam em sua estructura formal concreta, em sua lei de proporcionalidade intrínseca, é algo que **imita** a uma estructura eidética, ou participa desta. Para os pitagórico-platônicos, há imitação; para os aristotélico-tomistas, há participação. Mas, ambos os grupos se identificam em aceitar que há uma estructura eidética, formal, **ante rem**, que, para os segundos, são os pensamentos de Deus, as **possibilia** formais, e que para os primeiros são as formas formalmente subsistentes, ou, seja, como formas, são subsistentes formalmente, não de modo absoluto, porque o último fundamento delas é o Ser Supremo, o que termina por identificá-los na

mesma concepção, o que não é de admirar, porque Tomás de Aquino e (repetimos mais uma vez) era mais platônico do que se julga, apesar da opinião em contrário de tantos conspícuos tomistas, como o demonstra a valorização que deu à teoria da participação.

A distinção entre **universale in essendo** e **universale in praedicando**, que podemos chamar de universal em ser e universal em predicar, é facil agora de estabelecer-se: o primeiro é o universal reflexo, é a estructura esquemático-eidético-noética, que está em muitos ou pode estar em muitos. É o esquema intencional da estructura formal concreta da coisa. E o segundo é o que predicamos ou podemos predicar de muitos. Assim, podemos predicar de muitos (ou, seja, realizar um **universale in praedicando**) um **universale in essendo.** Predica-se de muitos indivíduos (João, Pedro, Paulo, Antônio, **in praedicando**) o **homem** (universal **in essendo**), que êles são. Predica-se, assim, de muitos, **uma (áliqua)** natureza (**una**). O **universale in essendo** é predicado de muitos e, como tal, é um **universale in praedicando.**

* * *

Vejamos outros argumentos:

A forma, que admite graus, é variável. Ora, a verdade é a forma que admite graus; logo, a verdade é variável.

A forma, que admite graus de per si e por razão, é variável, não há dúvida. Mas a forma que, por accidente e por razão do sujeito, admite graus, só é variável subjectivamente; objectivamente, não o é. Que a verdade é uma forma que admite graus em si e por razão, não tem procedência; por accidente e por razão subjectiva, aceita-se. A verdade subjectivamente aceita é variável, concorda-se; objectivamente aceita, nega-se.

A polaridade de distinção é pois

per se et ratione — et —	**per accidens et ratione subjecti**
(per si e por razão)	(por accidente e por razão de sujeito, ou subjectivamente).

Outro argumento: A forma análoga admite graus; ora, a verdade é forma análoga; logo, a verdade admite graus.

A forma análoga admite graus, quando concebida pela nossa mente; mas que, determinadamente, existam os graus fora da nossa mente, é inaceitável.

A polaridade é a seguinte

em nossa mente — et — **fora da nossa mente**

Se a verdade da enunciação fôsse invariável, a enunciação verdadeira não se transformaria em falsa; ora, há enunciações verdadeiras que se transformam em falsas; logo, a verdade da enunciação não é variável.

Realmente, se a enunciação da verdade fôsse invariável, necessàriamente não se transformaria ela em falsa. Mas, contingentemente, podemos afirmar que nenhuma enunciação verdadeira se torna em falsa; mas, segundo alguma significação mais lata e indeterminada, é admissível. Quando a enunciação é de algo necessário (proposição realmente apodítica), ela não se transforma em falsa. Mas, se a enunciação trata de alguma coisa accidental, contingente, pode tornar-se em falsa. Assim se dizemos: "João está lendo agora", a proposição é verdadeira enquanto João lê, mas falsa, posteriormente, quando João não lê. Na verdade, não há mutação da verdade em falsidade, há apenas a inadequação do juízo à realidade **(adaequatio intellectus et rei).**

necessidade — et — **contingência**

Vejamos mais alguns raciocínios que foram usados através dos tempos, e que são refutados graças às distinções.

Se Deus não pode produzir algo igual a si não é omnipotente nem bom; ora, tal impotência repugna; logo, produz algo igual a si.

Se não pudesse produzir algo igual a si por impotência, por defeito de poder, por falta de poder, a premissa maior

estaria certa. Mas se não pode por intrínseca contradição, é improcedente a premissa. Se fôsse intrìnsecamente possível produzir, haveria procedência na afirmação. Do contrário, não. Ora se Deus é único, e absolutamente perfeito, outro igual a êle seria único e absolutamente perfeito. A unicidade de seu ser não permite que haja outro, pois, do contrário, não seria único nem omniperfeito. O outro nada mais seria que êle mesmo. Padece, assim, o argumento de contradição intrínseca.

A possibilidade e a impossibilidade são examinadas aqui pela polarização de distinção

possibilidade intrínseca — et — **impossibilidade intrínseca**

A razão da pluralidade exclui a da unicidade; ora, se Deus fôsse único, a razão da pluralidade do mundo seria a unicidade; portanto, Deus não é único. A maior justifica-se porque nenhuma coisa pode ser razão de seu oposto; ora, a unicidade é o oposto da pluralidade; portanto, falta-lhe a sua razão.

Se lhe falta a razão formal, haveria procedência no argumento; se lhe falta a razão eficiente, exigiria nova distinção: se não contém eminentemente a puralidade, aceitar-se-ia; do contrário, nega-se. Falta a razão formal de seu oposto, concorda-se; a eficiente, se não a contém eminentemente, estaria certo; do contrário, nega-se razão ao argumento.

A polaridade é

razão formal — et — **razão eficiente**

Por ser Deus único e infinito, e por conter eminentemente tôda perfeição, pode ser imitável por outros sêres. E como uma imitação finita não exauriria essa perfeição, podem as coisas imitá-lo de modos inumeráveis.

A polarização de distinção é a seguinte

eminentemente — et — **eficientemente**

Opondo-se à doutrina da Trindade, um objector apresentou o seguinte argumento: o que convém a muitos, realmente distintos, não é um; ora, a essência divina convém a três realmente distintos; portanto, a essência divina não é única. Justifica o objector a premissa menor, porque a doutrina da Trindade afirma que convém ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, que realmente se distinguem.

A resposta é a seguinte: se convém, por unidade lógica, haveria procedência no argumento; se por unidade física e real, o argumento não procede. A essência não se multiplica nas pessoas, mas a mesma está numèricamente em três.

A polaridade de distinção é

unidade lógica — et — **unidade física e real**

Alega-se: um dos contrários não pode produzir seu contrário; ora, o bem é contrário do mal; logo, o bem não pode produzir o mal.

Per se o bem não produz o mal, mas **por accidente**, pode produzi-lo.

A polaridade é a já salientada

per se — et — **per accìdens**

Outro argumento: o *infinito é negado; ora, em Deus* não há qualquer negação; logo, Deus não é infinito.

Segundo o modo de significar (etimològicamente) infinito é negativo; não quanto à coisa significada, quanto ao fundamento da negação.

A polaridade é a seguinte

modo de significar — et — **a coisa significada**
(etimológico)

Também se poderia aplicar essa polaridade para examinar o conceito de **eterno**, se se entende pelo que não tem fim no tempo ou pelo que sempre existiu no tempo. O sentido, aqui, é o etimológico; não quanto à coisa significada, pois indicaria ao ser imutável que sempre foi o que é, e o que será.

Se Deus fôsse o ser infinito (todo ser), seria o ser de tôdas as coisas; ora, essa é a tese do panteísmo; logo, Deus não é infinito. Se afirmarmos o contrário, a Natureza (cosmos) seria Deus.

Uma distinção se impõe: Deus é a causa eminente e exemplar das coisas, não porém a causa formal das coisas.

Causa eminencial — et — **causa formal**

As perfeições de Deus são demonstradas, fundando-se nas das criaturas; ora, tais demonstrações supõem perfeições em Deus do mesmo gênero que as perfeições das criaturas; logo, as perfeições de Deus são finitas.

Realmente, é fundando-se nas perfeições das criaturas que os teólogos demonstram as perfeições de Deus. Contudo, não quer dizer que sejam do mesmo gênero, porque são tomadas analògicamente, não univocamente.

A polaridade é

univocamente — et — **analògicamente**

Em Deus há unidade, porque é único; ora, a unidade é número finito; logo, em Deus há algo finito, e não simplesmente infinito.

Unidade multiplicável, é inaceitável; não multiplicável, é certo. Concorda-se que a unidade multiplicável é número finito; que a unidade não multiplicável, que está na essência infinita, é número finito, nega-se. Não é número, mas unidade de infinitos valôres.

A polaridade é

multiplicável — et — **não multiplicável**

Argumentam: do último critério da verdade nenhuma dúvida é possível; ora, é possível a dúvida sôbre a evidência

objectiva; portanto, a evidência objectiva não é o último critério da verdade.

Que não é possível nenhuma dúvida real, concorda-se; que nenhuma dúvida *ilusória* é possível, nega-se.

A polaridade é

dúvida real — et — **dúvida ilusória**

Uma objecção famosa ao princípio de contradição pode ser reduzida ao seguinte silogismo: onde sobrevêm razões de duvidar, advém a dúvida racional; ora, advêm razões de duvidar do princípio de contradição; logo, pode-se ter dêle uma dúvida racional, e não é êle evidente de per si.

A seguinte distinção resolve a dificuldade: essas razões de duvidar são fundadas na obscuridade da matéria sôbre a qual se duvida, admite-se; fundadas, porém, na clareza da coisa sôbre a qual se duvida, não procede o argumento.

Em suma, há dúvida por falta de clareza, não por clareza. É a obscuridade que permite duvidar, não a clareza.

A polaridade é

fundamento na obscuridade — et — **fundamento na clareza**

No entanto, o objector insistiria com mais êste argumento:

Dizem os crentes que Deus está em tôda parte. Então cabe o seguinte argumento: as coisas, que estão num lugar, são corpóreas; ora, Deus não é corpóreo; logo, não pode estar num lugar, nem ser ubíquo.

O crente responderia com a seguinte distinção: se estão circunscriptivamente num lugar (circunscritas a um lugar), concedo; se não estão circunscriptivamente, como Deus, nego.

A polaridade é a seguinte

circunscriptivamente — et — **não-circunscriptivamente**

Mas o objector poderia prosseguir: Deus não é tempo, portanto, não poderia estar em nenhum lugar.

O crente pode responder: comensurativamente com êle, aceito; sem comensuramento, e só por coexistência, nego. Que Deus não está num lugar comensurativamente, concedo; sem comensuração, mas só por sua imensidade absoluta, nego.

A polaridade é

com comensuramento — et — ***sem comensuramento***

Negando a imutabilidade divina, um objector propôs o seguinte argumento: O que move a si mesmo, é mutável: ora, Deus move a si mesmo; logo, é mutável.

A resposta foi a seguinte: se move a si mesmo pròpriamente, *está certa a maior; mas impròpriamente dito*, não pròpriamente dito.

A polaridade é

pròpriamente dito — et — **impròpriamente dito**

Também as afirmações de que Deus anda, de que Deus sobe ou desce são metafóricas, o que permite respondê-las pela polaridade de distinção

pròpriamente dito — et — **metafòricamente**

como se vê nas **suppositiones.**

Um ser pode mudar, mas é preciso estabelecer como se dão tais mutações. Distingui-las é de máxima importância, porque estamos aqui num dos pontos em que as argumentações se processam em maior número.

Pode-se dar a mutação por denominações intrínsecas ou por denominações extrínsecas, pois, no caso da criação, as mutações, que são modais, dão-se nas criaturas, e não no Criador, dão-se por denominações extrínsecas.

Temos, assim, a polaridade

denominações — et — **denominações**
intrínsecas **extrínsecas**

A intrinsecidade e a extrinsecidade da mutação é polaridade de máxima importância, que permite esclarecer diversos aspectos, que parecem opor objecção à imutabilidade do Ser Supremo.

Outra polaridade importante é a da univocidade e a da analogia, que determina a polaridade já examinada

univocamente — et — **anàlogamente**

pois, quando se compara a vida ou o modo de ser de Deus com as criaturas, as comparações não são fundadas na univocidade, mas na analogia.

Se o ser vivo move-se, sendo Deus um ser vivo, deve mover-se. Êsse movimento é tomado analògicamente ao movimento humano, não univocamente. Não há movimento pròpriamente dito, mas impròpriamente dito.

O pensar em Deus não se processa através de um antes e de um depois, primeiro isto e depois aquilo, o que implica uma duração temporal, o que temporalizaria a Deus. Há, sim, uma antecedência de **signum**, de significação, não de sucessão, porque **significativamente** tudo é simultâneo, pois tôdas as idéias, formas e possibilidades pensamentais são, significativamente, simultâneas. A prioridade é significativa e não cronológica; é axiológica e ontològicamente possível, não, porém, temporal. Um pensamento, que antecede a outro, não significa que há carência do segundo, quando se dá o primeiro; o primeiro já implica o segundo, como tôdas as inferências possíveis pensamentais já estão dadas. O pensamento da divindidade não pode ser discursivo como é o nosso, pois nós deduzimos de um pensamento outro pensamento no tempo, mas o pensamento deduzido já

estava contido no primeiro, era coexistente com o primeiro. Assim, tôdas as possibilidades de pensar e de ser são coeternas com o Ser Supremo. De certo modo, tudo quanto é, foi ou será, já é nêle. Êle é a razão de ser de tudo quanto é, foi ou será, pois sem êle nada é, nem foi nem será.

Temos aqui a polaridade.

prioridade de duração ou — et — **prioridade de sinais**
de natureza

O pensamento, fundado nas distinções, evita as confusões. Uma coisa é ter um pensamento distinto, clareado pelas delimitações, que evitam se tomem como **totalmente** o mesmo o que é **parcialmente** o mesmo, que se tome pelo **mesmo (idem)** o que é igual apenas sob um aspecto, e diverso sob outro aspecto.

É mister considerar-se bem a dicotomia já examinada:

sob o mesmo aspecto — et — **sob aspecto diverso**

bem como a diferença não pode deixar-se de considerar também segundo uma dicotomia; *pois o diferente absoluto* é apenas a unicidade enquanto tal, mas, fora da unicidade, todos os entes têm em comum, sob algum aspecto, algo que os analoga. Não há, assim, senão diferenças relativas, o que exige novas distinções quanto aos opostos, que podem ser **contrários, subcontrários, antinômicos, antagônicos, contraditórios, polares**, como já examinamos.

A oposição pode ser

lógica — et — **física**

A **oposição lógica** é a que se dá entre proposições; a **oposição física**, a que se dá entre coisas (e também conceitos). Há oposição sempre entre dois quando não são o mesmo (idem), na mesma coisa, sob o mesmo aspecto.

A oposição contraditória formal é a que repugna em verdade e falsidade, pois duas contraditórias não podem ser simultâneamente verdadeiras nem simultâneamente falsas. Assim se dá entre as proposições: "todos os homens são mortais" e "algum homem não é mortal". Se a segunda proposição fôsse: "alguns homens não são mortais", ambas as proposições poderiam ser falsas, porque se **apenas um homem fôsse não mortal**, seria falso dizer que todos **os homens são mortais**, e também que **alguns homens não são mortais**, porque apenas um não era mortal.

É preciso considerar em que sentido se toma a particular. Deve tomar esta de modo indeterminado e singularizante. Se fôr determinado e plural, não será uma universal, porque não toma o conceito em tôda a sua extensão, mas pode tomar numa particularidade extensiva, abrangendo vários. Neste caso, uma excepção, uma só, bastaria para determinar a falsidade de ambas as proposições. Portanto, a contradição lógica só pode haver entre uma universal afirmativa e uma particular indeterminada não plural negativa, ou uma singular negativa, ou entre uma universal negativa e uma particular indeterminada não plural afirmativa, ou singular afirmativa, como entre "Nenhum homem é bom" e "algum homem é bom". Se dizemos a primeira, excluímos todos os homens, e se dizemos a segunda, não excluímos todos, mas admitimos que alguns (ou apenas um) sejam bons. Se dizemos "alguns homens não são bons", e esta proposição é subalternada à universal negativa, não há contradição nenhuma nem contrariedade, se dizemos "alguns homens são bons", e se fôr verdadeira esta, será necessàriamente falsa a universal negativa, mas se dizemos excludentemente "algum (um só) homem é bom", falsas são a universal negativa e a particular negativa.

Podemos tomar as proposições de várias maneiras, como já vimos:

— quanto à **qualidade: afirmativas, negativas e indefinidas.**

Afirmativas são as que atribuem simplesmente o predicado ao sujeito: S é **P.**

Negativas: as que negam ao sujeito o predicado: S não-é P.

Indeterminadas: as que afirmam ao sujeito um predicado indeterminado: S é não-P.

As proposições, que negam ao sujeito um predicado não determinado, terminam por ser afirmativas. Assim S não-é não-P equivale a S é P, pois se dizemos: **O homem não é não-justo** é o mesmo que dizer **o homem é justo.**

Quanto à quantidade podem ser proposições: **universais, particulares** e **singulares. Todos os S são P, alguns S são P e Um S é P.**

O predicado pode ser **contingente ou necessário** ao sujeito.

Se o predicado é **necessário** ao sujeito, faz parte da sua essência, ou seja, é conotativo à sua essência; se é **contingente,** pode ser meramente accidental ou uma propriedade. Se é propriedade, pertence à essência; se é meramente accidental, não.

Nas relações de oposição entre as proposições vai surgir uma série de possibilidades dialécticas, que merecem exame, para melhor compreensão do que é **contraditório, contrário, subcontrário, subalterno, antagônico, antinômico e polar.**

Para o exame dialéctico-concreto mais completo da matéria, deve-se ainda considerar na proposição o sujeito e o predicado segundo a **extensão** e segundo a sua **compreensão.**

Posteriormente se complexiona ainda mais a análise, quando se examina o sujeito e o predicado segundo a suplência (acepção), do que já tratamos, mas voltaremos a tratar. Por ora, buscaremos compreender da melhor maneira a proposição quanto à sua **forma** e quanto à sua **matéria.**

A primeira é indicada pelo modo da predicação, e a segunda pela função do sujeito e do predicado, pois êstes são a **matéria** da proposição, que a predicação informa.

A verdade e a falsidade de uma proposição pode ser considerada em si ou em relação a outros, pois podemos tratar da verdade ou da falsidade de uma proposição

mediatamente — et — **imediatamente**

Uma proposição é verdadeira ou falsa **imediatamente**, quando podemos alcançar a sua verdade ou falsidade pela análise apenas da mesma oração, sem necessidade de a compararmos com outra verdadeira ou falsa; é **mediatamente** verdadeira ou falsa, quando a sua verdade ou falsidade decorre necessàriamente da verdade ou da falsidade de outra proposição.

Lógicamente, a proposição **Deus existe** é imediatamente verdadeira, porque o sujeito Deus implica necessàriamente existência, como mostramos. Mas, uma **verdade lógica** pode não ser uma **verdade real.** Assim, se inferimos que é lògicamente verdadeiro, por necessidade, a proposição **Deus existe,** não podemos dela concluir a existência real de Deus sem outras provas; só o poderíamos mediatamente. Por isso, não basta uma verdade lógica para que alcancemos uma verdade real. Esta exige a **prova real,** enquanto àquela basta a **prova lógica.** Assim, é verdadeiro lògicamente que **Centauro é homem-cavalo,** não é realmente verdadeiro sem a prova da existência real do Centauro, como já vimos.

Na comparação das proposições lógicas, verdadeiras ou falsas, as conseqüências não são ainda dialècticamente concretas, enquanto a prova da onticidade objectiva do que elas referem não fôr feita. Se se houvesse compreendido isso com cuidado, o formalismo lógico não teria criado tantos males ao pensamento humano. Ora, a dialéctica concreta procura colocar êste tema em situação clara e nítida, tanto

quanto é possível ao ser humano fazer, a fim de evitar as confusões que surgem daí.

Partamos, primeiramente, para as combinações possíveis, para a análise dos exemplos, deixando para extrair as regras principais, após tais exames, a fim de tornar meridiano o que à primeira vista pode parecer de uma dificuldade insuplantável.

Principiemos por paralelos clássico:

Todos os homens são mortais	—	**Nenhum homem é mortal**
Alguns homens são mortais	—	**Alguns homens não são mortais**
Um homem é mortal	—	**Um homem não é mortal**

Temos aqui, de um lado, a universal afirmativa, a particular afirmativa e a singular afirmativa; de outro lado, a universal negativa, a particular negativa e a singular negativa.

Façamos a análise individual das proposições em primeiro lugar, depois a análise das relações múltiplas e possíveis.

Todos os homens são mortais é uma proposição universal afirmativa.

Está assim classificada quanto à **quantidade** e à **qualidade.**

Análise do sujeito e do predicado: o sujeito é tomado em tôda a sua extensão, pois nêle incluímos todos os homens; é tomado também em sua compreensão, porque essa proposição poderia ser enunciada de outro modo, mais compreensivo: **Todo homem é mortal** ou também **O homem é mortal.**

Quanto ao predicado, está êle tomado em sua compreensão. A mortalidade, que se atribui ao homem, é compreensivamente mortalidade; quanto à extensão não, pois não se diz que os homens **são todos** os mortais, podendo, portanto haver **outros** sêres mortais que não sejam homens, pois a proposição deixa indeterminadamente a possibilidade de haver mortais que não sejam homens (1).

Voltando à análise da proposição **Todos os homens são mortais,** cujo exame sôbre a qualidade e a quantidade já fizemos, podemos agora realizar o que se refere à **suplência.**

Na proposição em análise, a da suplência **(suppositio)** é formal, própria, simples, universal. Se é real quanto à ordem: é **essencial;** quanto à extensão: é **universal distributiva completa,** porque a mortalidade é atribuída, formalmente, de modo simples e universal absoluto; em sentido lógico, e realmente quanto à ordem, é essencial ao homem; e quanto à extensão é universal distributiva, porque inclui todos os homens e cada um.

Quanto à proposição **Alguns homens são mortais,** está ela naturalmente subordinada à primeira, e a verdade da primeira indica a verdade da segunda. Contudo, a falsidade da primeira não indica a falsidade da segunda, porque se apenas alguns homens fôssem mortais, sendo verdadeira a universal afirmativa, seria falsa se a mortalidade fôsse contingente, accidental e não essencial. Mas, desde que se demonstre que a suposição formal real é, quanto à ordem, essencial, a particular afirmativa seria verdadeira, Ora, o que é essencial é necessàriamente da coisa; conseqüentemente, a particular afirmativa é necessàriamente verdadeira se a universal afirmativa fôr verdadeira em matéria necessária. E se a universal afirmativa fôr verdadeira em matéria contingente? Não o é também a particular afirma-

---

(1) Deixamos deliberadamente de considerar as proposições modais aqui, pois a modalidade se refere à forma da proposição, a fim de não complexionar a análise.

tiva, que lhe está subordinada? Se tomada em sua extensão, fôr verdadeiro que a universal afirmativa aponta matéria contingente universal, a afirmativa particular será também verdadeira na mesma ordem.

Quanto à **quantidade,** a mortalidade é, nessa proposição, afirmada de alguns, e êstes são tomados em sua extensão, não em sua compreensão, porque, numa proposição afirmativa particular, o predicado não é tomado directamente em sua compreensão, salvo prova, pois dizer-se que **alguns homens são mortais,** o predicado directamente é atribuído apenas à extensão. Mas, desde que na universal afirmativa (que é subordinante da particular afirmativa), o predicado pertence à compreensão do sujeito universal, estará mudado o vector significativo da particular afirmativa que lhe corresponde, que passará a ser directamente da compreensão do sujeito. **Se é da essência de todos os homens serem mortais é também da essência de alguns homens serem mortais.**

Examinemos a proposição singular afirmativa **"Um homem é mortal".** A classificação, quanto à quantidade e à qualidade, é fácil de fazer-se. Em sua extensão, a mortalidade é afirmada de um indivíduo. Quanto à **compreensão,** se é da essência do sujeito ser mortal, o que é da **essência do indivíduo,** enquanto exemplar de uma espécie, é da espécie. E dizemos enquanto exemplar de uma espécie, porque o indivíduo, tomado em sua individualidade, pode ser considerado especìficamente de dois modos: a) enquanto tomado como um exemplar da espécie, tudo quanto é da sua essência é da essência da espécie, como tudo quanto é da essência da espécie pertence também à essência do indivíduo. Mas, se o indivíduo b) é tomado em sua heceidade, em sua onticidade histórica, portanto em sua unicidade, é mister cuidadoso exame. Assim Sócrates, enquanto ser humano, enquanto homem, pertence à espécie homem, mas enquanto êste indivíduo Sócrates, enquanto considerado em sua onticidade e unicidade históricas, é apenas êle mesmo; é Sócrates. Assim Pedro é **petreitas.** A essência da uni-

cidade e singularidade histórica da onticidade de Sócrates é êle mesmo, e se identifica com a sua existência que, como tal, inclui a sua essência. Neste caso, a essência da individualidade, enquanto individualidade, é a **heceidade**; a essência do indivíduo, enquanto membro de uma espécie, é a sua **qüididade.**

Convém, pois, distinguir a polaridade de distinção.

heceidade — et — **qüididade**

Sócrates em sua qüididade é **homem**, em sua heceidade, é Sócrates.

A proposição singular afirmativa tomada, portanto, **descendentemente**, é subordinada à particular afirmativa, pois se é verdadeiro que **alguns homens são mortais**, é verdadeiro que **um homem é mortal**, desde que a suplência seja formal própria simples e universal, em sentido lógico e em sentido ôntico, se fôr verdadeira a suplência **(suppositio)** formal, real, essencial. O mesmo se dá se a universal afirmativa fôr verdadeira, o que implica a verdade da particular afirmativa subordinada e da singular afirmativa também subordinada. **Ascendentemente**, se o predicado da singular afirmativa fôr da essência do sujeito (matéria portanto necessária), verdadeira será a particular afirmativa subordinante daquela, e também a universal afirmativa subordinante de ambas.

Analisemos, agora, as **negativas**, para, depois, proceder o exame das relações que se podem formar entre elas.

Tomemos a proposição universal negativa **Nenhum homem é mortal.** Esta proposição poderia tomar o enunciado: **o homem não é mortal.** Se fôr tomada em sua extensão, afirmar-se-ia que todos os sêres, que são homens, não são mortais, ou seja, a mortalidade nêles não se verifica. Mas, de que modo se dá essa relação do predicado ao sujeito? O homem não é mortal em sua extensão ou em sua

compreensão. Se é de sua compreensão, recusa-se essencialmente a mortalidade; neste caso, afirmar-se-ia que não é da natureza do homem ser mortal. O que é recusado à essência, é recusado aos indivíduos que têm essa essência. Quanto à **suplência**, esta é semelhante à da universal afirmativa, porque aqui mortal não é atribuído ao homem formal, própria e simplesmente de modo universal e de modo formal próprio, real, essencial e distributivamente. Se a recusa de **mortal** não é da essência do ser humano, não é incompatível à sua essência. Nesse caso, a não mortalidade do homem não é matéria necessária, mas contingente, e, portanto, a **suplência** poderia ser formal própria, simples, universal, mas real accidentalmente atribuída. Se a proposição em exame afirma o ser mortal ao homem, como algo que lhe é accidental; ou, seja, que pode acontecer ao homem não ser mortal, afirmaria que a mortalidade não é da essência do homem e, neste caso, a proposição exigiria outro enunciado: **não se verifica a mortalidade no homem**, ou **verifica-se que o homem não é mortal.** Neste caso, nada se afirma quanto à essência ou não. Quanto à extensão, a afirmativa seria meramente contingente, pois o que se nega a alguma coisa, senão é incompatível com a sua essência, é algo que é contingente, e não necessàriamente excluído do sujeito.

Quanto à suplência, as mesmas regras e mesmas normas podem ser usadas. O que entretanto oferece maior interêsse à relação ou relações que se podem dar entre as proposições afirmativas e as negativas.

Tomemos a universal afirmativa **Todos os homens são mortais.** Se compararmos à universal negativa **nenhum homem é mortal**, a oposição que se verifica entre ambas é de **contrariedade.** Se a primeira é verdadeira, a segunda é necessàriamente falsa. No entanto, ambas poderiam ser falsas, embora ambas não possam ser verdadeiras.

Se compararmos a universal afirmativa com a particular negativa, a oposição entre **todos os homens são mor-**

tais e **alguns homens não são mortais** oferece os seguintes aspectos: se a primeira é verdadeira, a segunda é necessàriamente falsa; se a segunda é verdadeira, a primeira é necessàriamente falsa, no entanto, ambas não podem ser verdadeiras. Admitindo que fôsse verdadeira a proposição **um homem não é mortal,** e tomada exclusivamente: **só um (único) homem não é mortal,** e provada a verdade da proposição, neste caso a universal e a particular contraditórias seriam falsas, mas apenas se a particular se referisse a uma pluralidade parcial (alguns). E também se é verdade **um homem não é mortal,** a não-mortalidade dêsse homem, não sendo de sua essência específica, poderia ser verdadeira a proposição **alguns homens não são mortais.** Se é da essência do homem não ser mortal, então será ascendentemente da particular negativa e da universal negativa. Comparada à proposição **todos os homens são mortais,** a singular negativa **um homem não é mortal** é falsa; se esta última fôr verdadeira, a primeira é falsa; ambas não podem ser verdadeiras, mas ambas não podem ser falsas, porque ou **todos os homens são mortais ou alguns não o são ou um apenas não o é.**

Se compararmos a particular afirmativa **alguns homens são mortais** com a universal negativa **nenhum homem é mortal,** se uma é verdadeira a outra é necessàriamente falsa; se a primeira é falsa, a segunda é verdadeira; se a segunda é falsa, a primeira não é necessàriamente verdadeira, porque poderiam não ser mortais alguns homens, mas apenas um.

Ora, como a dialéctica trabalha também com juízos singulares, há aqui certos aspectos distintos das regras predominantes da Lógica Formal (que, porém, não as refutam).

Vejamos a singular afirmativa **um homem é mortal** comparada com a universal negativa, **nenhum homem é mortal.** Se a primeira é verdadeira, a segunda é necessàriamente falsa. Se, pois, **nenhum homem é mortal** é verdadeira, a singular afirmativa é falsa; se é falsa a universal

afirmativa, a singular afirmativa é verdadeira necessàriamente. Ambas não podem ser verdadeiras nem ambas falsas.

Comparada a singular afirmativa com a singular negativa, verificamos que sendo **um homem é mortal** uma proposição verdadeira, não implica falsidade com a sua contrária **um homem não é mortal,** pois ambas poderiam ser verdadeiras, não porém ambas falsas, porque **um homem ou é mortal ou não é mortal.**

No entanto, entre duas particulares, uma afirmativa e outra negativa **alguns homens são mortais** e **alguns homens não são mortais,** ambas podem, em matéria contingente, serem verdadeiras, ou ambas falsas. A verdade de uma não implica a falsidade, nem a verdade da outra, desde que seja sôbre matéria contingente e não necessária.

Na dialéctica concreta, há contradição quando há a afirmação da presença do mesmo na mesma coisa, sob o mesmo aspecto, e, simultâneamente, a recusa da presença do mesmo na mesma coisa, sob o mesmo [illegible]pecto. A relação é, pois, de presença-ausência, de pos[illegible]o. Na Lógica Formal, o juízo **Todo homem é** [illegible]lação ao juízo **Algum homem não é justo** [illegible]um
afirma a presença da justiça em t[illegible]
em algum. Para a Lógica For[illegible]
o outro necessàriamente falso [illegible]
é justo é verdadeiro, então é [illegible]
são justos, e vice-versa. A[illegible]
ros nem ambos podem ser [illegible]
dos os homens são just[illegible]
não é justo; se o prim[illegible] [illegible]ersas
se o segundo é falso, [illegible]sim, são
se trabalhamos com [illegible] **Todo homem**
lares, então dá-se [illegible] **Nenhum homem**
falso que **todos o**[illegible] [illegible]**omem é justo** é eqüi-
são justos desde [illegible]. **Não algum homem não**
justo. Dêste m[illegible] **homem é justo,** pois a primei-

tais e **alguns homens não são mortais** oferece os seguintes aspectos: se a primeira é verdadeira, a segunda é necessàriamente falsa; se a segunda é verdadeira, a primeira é necessàriamente falsa, no entanto, ambas não podem ser verdadeiras. Admitindo que fôsse verdadeira a proposição **um homem não é mortal,** e tomada exclusivamente: **só um (único) homem não é mortal,** e provada a verdade da proposição, neste caso a universal e a particular contraditórias seriam falsas, mas apenas se a particular se referisse a uma pluralidade parcial (alguns). E também se é verdade **um homem não é mortal,** a não-mortalidade dêsse homem, não sendo de sua essência específica, poderia ser verdadeira a proposição **alguns homens não são mortais.** Se é da essência do homem não ser mortal, então será ascendentemente da particular negativa e da universal negativa. Comparada à proposição **todos os homens são mortais,** a singular negativa **um homem não é mortal** é falsa; se esta última fôr verdadeira, a primeira é falsa; ambas não podem ser verdadeiras, mas ambas não podem ser falsas, porque ou **todos os homens são mortais ou alguns não o são ou um apenas não o é.**

Se compararmos a particular afirmativa **alguns homens são mortais** com a universal negativa **nenhum homem é mortal,** se uma é verdadeira a outra é necessàriamente falsa; se a primeira é falsa, a segunda é verdadeira; se a segunda é falsa, a primeira não é necessàriamente verdadeira, porque poderiam não ser mortais alguns homens, mas apenas um.

Ora, como a dialéctica trabalha também com juízos singulares, há aqui certos aspectos distintos das regras predominantes da Lógica Formal (que, porém, não as refutam).

Vejamos a singular afirmativa **um homem é mortal** comparada com a universal negativa, **nenhum homem é mortal.** Se a primeira é verdadeira, a segunda é necessàriamente falsa. Se, pois, **nenhum homem é mortal** é verdadeira, a singular afirmativa é falsa; se é falsa a universal

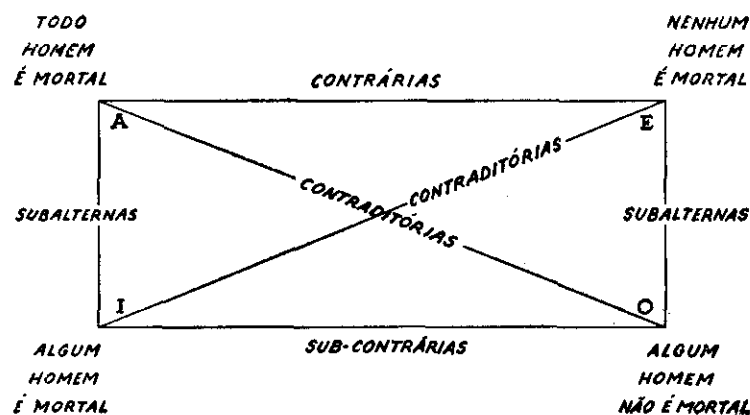
afirmativa, a singular afirmativa é verdadeira necessàriamente. Ambas não podem ser verdadeiras nem ambas falsas.

Comparada a singular afirmativa com a singular negativa, verificamos que sendo **um homem é mortal** uma proposição verdadeira, não implica falsidade com a sua contrária **um homem não é mortal,** pois ambas poderiam ser verdadeiras, não porém ambas falsas, porque **um homem ou é mortal ou não é mortal.**

No entanto, entre duas particulares, uma afirmativa e outra negativa **alguns homens são mortais** e **alguns homens não são mortais,** ambas podem, em matéria contingente, serem verdadeiras, ou ambas falsas. A verdade de uma não implica a falsidade, nem a verdade da outra, desde que seja sôbre matéria contingente e não necessária.

Na dialéctica concreta, há contradição quando há a afirmação da presença do mesmo na mesma coisa, sob o mesmo aspecto, e, simultâneamente, a recusa da presença do mesmo na mesma coisa, sob o mesmo aspecto. A relação é, pois, de presença-ausência, de posse-privação. Na Lógica Formal, o juízo **Todo homem é justo** é, em relação ao juízo **Algum homem não é justo,** contraditório, pois um afirma a presença da justiça em todos, e o outro, a ausência em algum. Para a Lógica Formal, se um é verdadeiro é o outro necessàriamente falso, pois se **Algum homem não é justo** é verdadeiro, então é falso dizer-se **Todos os homens são justos,** e vice-versa. Ambos não podem ser verdadeiros nem ambos podem ser falsos, porque se é falso que **todos os homens são justos,** é verdadeiro que **algum homem não é justo;** se o primeiro é verdadeiro, é falso o segundo; se o segundo é falso, então o primeiro é verdadeiro. Mas, se trabalhamos com juízos universais, particulares e singulares, então dá-se o que dissemos acima, pois poderia ser falso que **todos os homens são justos** e **alguns homens não são justos** desde que houvesse **apenas um homem que não é justo.** Dêste modo, para ficarmos na Lógica Formal, tería-

mos de considerar o juízo particular como um juízo universal. Para a dialéctica, porém, é mister distinguir o juízo universal de o juízo particular, como vimos na análise acima.

Sôbre êste assunto, as regras da Lógica Formal são as seguintes:

Duas contraditórias não podem ser simultâneamente verdadeiras nem falsas. Duas contrárias não podem ser simultâneamente verdadeiras, mas podem ser simultâneamente falsas. Não podem ser ambas falsas se se trata de matéria necessária. A oposição subcontrária não repugna quanto à falsidade, nem quanto à verdade, pois podem ambas serem verdadeiras e ambas serem falsas se se trata de matéria contingente, não se se trata de matéria necessária.

DAS PROPOSIÇÕES MODAIS

A proposição modal, como vimos, é aquela na qual se enuncia o modo de determinar a própria composição do predicado e do sujeito. São de quatro tipos: **necessária** (apodítica), **impossível, possível e contingente.**

Necessária: Necessàriamente S é P;

Impossível: Impossível S ser P;

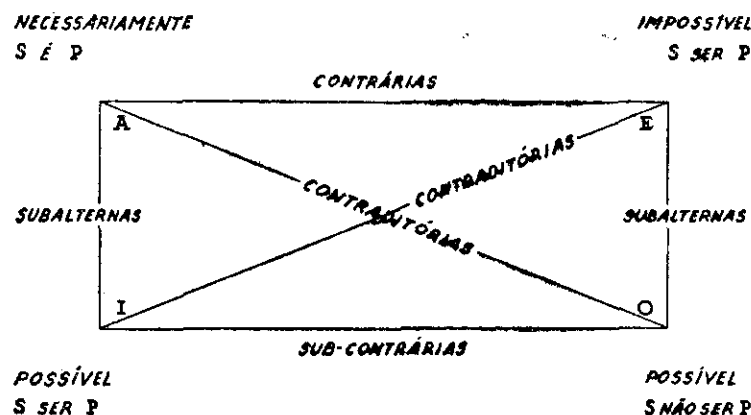
Possível: É possível S ser P;

Contingente: Pedro correr é contingente.

As oposições se dão entre necessário e contingente; entre possível e impossível; entre necessário afirmativo e possível negativo; entre impossível negativo e possível afirmativo.

Assim: **Necessàriamente S é P** é contrário de **Impossível S ser P. Necessàriamente S é P** é contraditório de **É possível S não ser P. Impossível S ser P** é contraditório de **É possível S ser P. Possível S ser P** é subcontrário de **Possível S não ser P.**

São eqüipolentes as proposições que, embora diversas em seu enunciado, significam a mesma coisa. Assim, são eqüipolentes as seguintes proposições modais: **Todo homem não corre necessàriamente** é eqüipolente a **Nenhum homem necessàriamente corre. Não algum homem é justo** é eqüipolente a **Nenhum homem é justo. Não algum homem não é justo** é eqüipolente a **Todo homem é justo,** pois a primei-

ra proposição equivale a **Nenhum homem não é justo,** que é eqüipolente a **Todo homem é justo. Nenhum homem não é não-justo** é eqüipolente a **nenhum homem é justo.**

Não há eqüipolência entre as subcontrárias, porque se a negação é proposta ao sujeito da proposição **I**, originar-se-ia, não uma eqüipolência, mas uma identidade.

Falta-nos agora examinar a **antinomia,** o **antagonismo** e a **polaridade.** Após êste rápido exame, poderemos prosseguir analisando as distinções.

Há antinomia quando há **anti nomoi,** de **nomos,** normas que se opõem, mas irreductíveis; ou, seja: são opostos antinômicos os irreductíveis os que não podem ser reduzidos um ao outro, como a intensidade e a extensidade nos sêres da físico-química. São antagônicos, os opostos que indicam apenas uma resistência, uma oposição em que um resiste ao outro. São polares os opostos que são reais, e pertencem aos vectores inversos de uma realidade tomada como um todo, como os pólos do nosso planêta, em que um inverte a ordem do outro, mas ambos são reais.

Na Lógica Formal, essas oposições são tomadas quando se trata de matéria contingente, quando se usa a lógica material, ou melhor, a **lógica utens** aplicada à concreção. No exame dialéctico dos factos concretos, essas oposições se tornam valiosas, como veremos na parte sintética, em que aplicamos os métodos de raciocinar da **decadialéctica.** (No terceiro volume desta obra).

* * *

Alega alguém: Propor um problema é propor a si mesmo alguma coisa da qual duvidamos; portanto, ao admitir um problema, admite-se a dúvida.

Responde-se: tratando-se apenas de um problema dubitativo, concede-se; de um problema meramente inquisitivo, nega-se. E nega-se porque propor um problema não é duvidar de tudo, ou afirmar que ignoramos totalmente as soluções; mas, sim, consiste em investigar eficientemente, segundo uma via científica (ou seja, um saber culto pelas causas, sustentado por demonstrações), sem pressupor a sua solução ou soluções, nem o fundamento da solução, nem tampouco apondo, como premissas, as certezas que nós naturalmente possuímos.

Temos a polaridade

problema dubitativo — et — **problema inquisitivo**

Quando se trata do **exame crítico,** trata-se da investigação do problema **crítico.** Ora, **crisis,** como vimos em **"Filosofia da Crise"** significa para os gregos o **abrir-se,** o **separar-se,** a **análise.** A crise é o apontar de uma separação, e há crise quando esta se realiza. A análise é uma operação crítica, como também o é a síntese, porque esta reúne, congrega o que foi separado pela análise, ou que pode ser por esta separado.

Emprega-se modernamente o têrmo, na Filosofia, mais para significar a disciplina que responde ao que vulgarmente se traduz pela pergunta: é a mente humana apta a alcançar a verdade? Neste caso, a crítica realiza-se pelo exame das nossas certezas naturais, que possuímos espontânea e naturalmente; se têm elas fundamento, e se nos permitem conhecer reflexa e distintamente alguma coisa.

A inquisição crítica é, portanto, a investigação metódica dos fundamentos do conhecimento (criteriologia); ou, seja, a certeza natural, o valor científico que possui.

Por **certeza natural**, entende-se o assentimento firme da mente, fundado ante a evidência, sem incluir ainda as distinções possíveis quanto ao valor dos motivos, se o assentimento é verdadeiro, cujo exame é posterior. E é êsse exame, após a pesquisa dos motivos, cientìficamente conduzidos, que constitui a **certeza filosófica.**

Ora, o problema crítico surge do escândalo dos erros que cometemos, das múltiplas dissensões que notamos entre os filósofos sôbre os temas fundamentais, da influência que tôda uma estructura esquemática de nosso espírito exerce sôbre os nossos conhecimentos, da variabilidade das soluções e das evidências proclamadas, das dificuldades geradoras de dúvidas. Daí surgiu uma variedade de posições ante o problema crítico, como, também, uma vária solução, que passa, por sua vez, a ser tema da análise crítica.

Conhecemos a posição dos dogmáticos exagerados, para os quais tais problemas não existem, pois não duvidam das nossas possibilidades de conhecer. Por sua vez, surgem outros para negar até totalmente qualquer possibilidade de conhecimento, como procedem os cépticos exagerados, que, nessa tomada de posição, constituem o pólo oposto aos dogmáticos extremados. Entre ambos extremos colocam-se diversas posições gradativas, tendentes para um pólo ou para outro, o que foi tema de exame em nosso "Teoria do Conhecimento".

A objecção, que apresentamos acima, coloca-se plenamente dentro do campo da crítica e a resposta, que foi dada, é a que permite uma distinção clara sôbre o tema, cuja distinção evita, desde logo, uma tomada de posição exagerada.

Portanto, prossigamos no exame de outras objecções, que poderiam ser apostas a uma tese que afirmasse que se deve, cuidadosa e sinceramente, realizar o exame crítico das verdades, inclusive as fundamentais, aceitas pela Filosofia através dos tempos.

Objecta-se: o filósofo, que busca a solução do problema do conhecimento, é um homem naturalmente imbuído por preconceitos. Ora, é impossível libertar-se de tais preconceitos ao tentar solver qualquer problema, como consta pela experiência; logo, é impossível ao filósofo solver tal problema sem preconceitos.

É impossível fugir à influência da esquemática psicológica adquirida por influxo da educação e dos hábitos adquiridos, sem dúvida. Contudo, ao examinar abstractivamente, e dentro da Lógica, as verdades fundamentais, pode o filósofo libertar-se dos preconceitos, embora seja tal libertação difícil; não, porém, fìsicamente impossível.

A polaridade é

Difícil — et — **Fìsicamente impossível**

Não há dúvida que sofremos, todos, do influxo dos esquemas históricos, próprios da época em que vivemos, e, também, do que habitualmente adquirimos, através da educação. Que tais esquemas influam no exame, posteriormente, das ciências particulares, sem dúvida é evidente, como o é até na Filosofia quando é matéria apenas de asserções, de opiniões ao sabor estético, tão comum na época moderna. Não, porém, quando a examinamos dentro dos cânones lógico-dialécticos, porque aí conseguimos superar a influência da época, e é só aí que ela pode tornar-se positiva e perene (através dos anos), como o tem sido a filosofia escolástica.

A mente humana é apta à verdade. Não a adquire a **priori**, mas **a posteriori**, e essa acquisição exige esfôrço, análise cuidadosa e bem fundada.

Nenhum preconceito no mundo mudará a rigidez de uma operação matemática. E um materialista e um espiritualista concordarão sempre com as operações lógicas, quando exatamente fundadas.

Alegam: a evidência é o critério da verdade; ora, dos princípios abstractos tem-se pleníssima evidência; portanto, os princípios abstractos dão-se sem qualquer dúvida.

Quando o valor das idéias e a aptidão da mente são justificados por evidência concreta, concede-se; do contrário, não.

A polaridade é

evidência — et — **evidência concreta**

Portanto, ao afirmar-se uma evidência, verifique-se de que evidência se trata.

Alegam: Tudo quando experimentamos é um ser singular; ora, se o ser singular não é o ser enquanto ser; logo, não experimentamos o ser enquanto ser.

E argumentam: o ser enquanto ser é predicável de muitos, e o que experimentamos não é predicável de muitos.

Responde-se: a maior é verdadeira. Mas a menor exige uma distinção: não é o ser enquanto ser, segundo a abstracção, concede-se; mas segundo a compreensão, nega-se. Portanto, enquanto abstracção, não se tem experiência do ser enquanto ser, mas se tem quanto à sua compreensão.

A polaridade é

quoad abstractionem — et — **quoad comprehensionem**

Alegam: De facto, na História, a verdade aparece como relativa, como se vê nas questões físicas, inclusive nas religiosas, morais, etc. Portanto, a verdade é relativa.

Responde-se: que a verdade material aparece na História como relativa, concede-se mas que a verdade formal aparece como tal, nega-se.

A polaridade é

verdade material — et — **verdade formal**

Alega-se: a teoria, que mais breve e mais fàcilmente explica os factos, é a aceita na ciência; ora, tal é sinal de que o que é da economia do espírito é verdadeiro; portanto, tal afirmativa implica a aceitação da teoria relativística

Responde-se: realmente tal se dá quanto à maior; mas o que seja apenas por economia do espírito, nega-se. A recíproca é que não é verdadeira. Pelo facto de uma teoria ser breve e fácil, ser econômica quanto ao espírito, não implica a verdade da recíproca; ou, seja, que se aceite como verdadeira tôda teoria que seja econômica ao espírito.

Verifique-se sempre a reciprocidade.

Mas prossegue o objector: É inegável que a teoria relativística explica a variedade das opiniões e dos erros no sector do conhecimento, e das teorias e doutrinas várias que têm sido formuladas.

Responde-se: realmente favorece alguma explicação, mas que seja a **única** e a mais fácil e sem contradição, nega-se.

A polaridade é

explicação parcial — et — **explicação total**

Alega-se: Cognição quer dizer actividade e produção; ora, se a coisa preexistisse à cognição, dir-se-ia passividade ou recepção da coisa preexistente; portanto, a coisa conhecida não preexiste à cognição, mas é produzida por esta.

Responde-se: dizer que é produção do acto de conhecer, concede-se; da coisa conhecida, nega-se. Quanto à menor: que haja receptividade no acto de conhecer, nega-se; a coisa conhecida, enquanto conhecida, o é pelo intelecto, não há dúvida, mas tal, não impede que preexista, enquanto não conhecida, ao conhecimento.

A polaridade é

acto de conhecer — et — a **coisa conhecida**

Alega-se: o último critério emotivo universal infalível de modo máximo é o que conseqüentemente provê a suma certeza: ora, tal é apenas dado pela autoridade divina: portanto, só a autoridade divina é o último critério da verdade.

Responde-se: é o último na ordem da dignidade, concede-se: na ordem da cognição, subdistingue-se: se é conhecido, concede-se; se não é conhecido, nega-se. Dêste modo, concede-se a menor e distingue-se igualmente a conseqüência.

A polaridade é

na ordem da dignidade — et — na ordem da cognição

Mas o objector prossegue: o último critério só pode ser aquêle que nos libere de todo êrro, apenas a autoridade divina consegue tal coisa; portanto...

Responde-se: que nos possa libertar de todo êrro de tôda ordem, concede-se; mas de alguma ordem, nega-se.

A polaridade é

de tôda espécie — et — de alguma espécie

Outro poderia alegar: o que de modo necessário determina o intelecto ao assentimento é o último critério da verdade; ora, o instinto ou a idéia clara, necessàriamente, determinam o intelecto ao assentimento; portanto, nêles está o último critério.

Responde-se: o que necessàriamente determina o intelecto proveniente necessàriamente da própria realidade objectiva da mente manifestada, concede-se; por necessidade meramente subjectiva, nega-se.

A polaridade é

realidade objectiva — et — meramente subjectiva

Mas, o objector poderia continuar: é critério necessário e suficiente o que é a última razão de tôda verdade e certeza: ora, Deus é a última razão da verdade e da certeza; logo...

Responde-se: que é a última razão ontológica de tôda verdade e certeza, concede-se; que é a última razão lógica, que move o intelecto objectivamente com o assentimento do juízo, subdistingue-se: nas verdades supranaturais, concede-se; nas naturais, nega-se.

As polaridades são

razão ontológica — et — razão lógica

verdades sobrenaturais — et — verdades naturais.

Alega-se: as imagens podem ser falsas; ora, a simples apreensão é imagem; logo, a simples apreensão pode ser falsa.

Responde-se: que as imagens podem ser falsas de falsidade imprópria, a qual consiste na desconformidade negativa, concede-se; de falsidade própria ou desconforme positivamente, nega-se. Concede-se a menor e distingue-se igualmente a conseqüência.

A polaridade é

desconformidade negativa — et — desconformidade positiva

Prossegue o objector: se se dão juízos falsos, dão-se também apreensões falsas; ora, dão-se juízos falsos; portanto, também apreensões falsas.

Responde-se: se a única causa influente no juízo fôsse a apreensão, concede-se; se se dão outras causas, como màximamente a vontade, que é causa de erros, nega-se. Concede-se a menor e distingue-se igualmente a conseqüência.

Retruca o objector: dão-se definições falsas; ora, as definições são apreensões; logo, dão-se também apreensões falsas.

Responde-se: que se dêem definições falsas **per se**, nega-se; **per accidens**, concede-se. Concede-se, portanto, a menor e igualmente se distingue a conseqüência.

A polaridade é a já conhecida

per se — et — **per accidens**

Mas o objector continua insistindo; há apreensões quiméricas, como o círculo quadrado; ora, tais apreensões são falsas; logo, dão-se apreensões falsas.

Responde-se: apenas por apreensão simples, nega-se; por juízo, concede-se.

A polaridade é

por apreensão simples — et — **por juízo**

Alega-se: A mente não pode simultâneamente afirmar e negar a verdade de alguma proposição; ora, considerar duas proposições opostas simultâneamente prováveis é afirmar e negar simultâneamente a verdade de cada proposição; portanto, na verdade, o mesmo intelecto, ao afirmar a probabilidade de uma proposição, destrói a probabilidade da outra.

Responde-se: concede-se a maior, nega-se a menor.

Uma coisa é o assentimento na própria proposição, outra, no valor do motivo.

Mas o objector prossegue: afirmar que um motivo é provável, é negar implìcitamente que o motivo oposto é provável; portanto...

Responde-se: se os motivos são directamente opostos, de modo que mùtuamente se excluem, concede-se; se não são directamente opostos, subdistingue-se: se ambos motivos são infalívis, concede-se; se ambos são falíveis, nega-se.

As polaridades são

directamente opostos — et — **não directamente opostos**

infalíveis — et — ***falíveis***

Alega-se: a certeza absoluta significa o estado perfeito da mente; ora verifica-se, muitas vêzes, que tal perfeição não se dá no intelecto humano; portanto, não se dá muitas vêzes tal certeza na mente humana.

O objector poderia ainda justificar a menor: o estado perfeito não se dá, a não ser na cognição das coisas adequadas pelas últimas causas; ora, a mente humana não pode atingir tais cognições; portanto, não pode dar-se êste estado perfeito na mente humana.

Responde-se: se se entende por estado perfeito a razão da verdade formalmente captada e o assentimento com firmeza de razão, nega-se; se se entende pela razão todo o âmbito dos objectos materiais, concede-se; neste caso, concede-se a menor e igualmente se distinguem as conseqüências.

A polaridade é

Conhecimento total — et — **conhecimento parcial**

Alega o objector: a falsidade pode parecer verdade sem qualquer suspeita de êrro; ora, neste caso, a mente humana invencìvelmente erra; portanto, a mente humana pode errar invencìvelmente.

Responde-se: que o êrro pode, clara e evidentemente, aparecer como verdade, e que de modo algum podemos suspeitar de sua falsidade, nega-se; se de nenhum modo pudéssemos suspeitar da falsidade, a alegação estaria certa; do contrário, não.

A polaridade é

êrro invencível — et — **êrro vencível**

Alega-se: a certeza é um acto do intelecto; ora, o acto do intelecto não pode ser livre; portanto, a certeza não pode ser livre.

Responde-se: concede-se a maior, mas distingue-se a menor; que o intelecto não é livre de liberdade interna, proveniente da faculdade que realiza o acto, concede-se; de liberdade externa, proveniente da faculdade imperante do acto, nega-se.

A polaridade é

liberdade interna — et — **liberdade externa**

Mas o objector prossegue: o acto da vontade não é acto racional; ora, a certeza livre deve-se à vontade; portanto, a certeza livre não é acto racional.

Responde-se: não é acto racional se não são pressupostos os motivos que ostentam a verdade, concede-se; se tais motivos são pressupostos, nega-se.

Alega-se: o assentimento é a quietação vital na verdade; ora, a quietação é própria da vontade; portanto, o juiízo é próprio da vontade.

Responde-se: concede-se a maior e nega-se a menor. A quietação é o estado afectivo de tôda a potência que atinge o seu têrmo.

Alega-se: o juízo é livre; ora, a liberdade é própria da vontade; logo, o juízo é próprio da vontade.

Responde-se: distingue-se a maior: elicitivamente, nega-se; imperativamente, concede-se; concede-se a menor e distingue-se, igualmente, a conseqüência.

A polaridade é

elicitivamente — et — **imperativamente**

Alega-se: o êrro consiste na disformidade positiva com o seu objecto formal; ora, nenhuma faculdade pode ser disforme com o seu objecto formal; logo, é impossível o êrro no intelecto.

O argüente prova a menor: todo o acto cognoscitivo é conforme com o seu objecto formal. Ora, o juízo é um acto cognoscitivo; logo, é conforme com o seu objecto formal.

Responde-se: todo acto meramente cognoscitivo é conforme com o seu objecto formal, concede-se; assertivo ou judicativo, cuja cognição se refere a alguma coisa, nega-se a conformidade.

Contradistingue-se a menor.

A polaridade é

conformidade — et — **não-conformidade**

Alega-se: o que existe e pode existir é singular; ora, os conceitos chamados universais existem ou podem existir; logo, são singulares.

Responde-se; o que existe é singular **in essendo** (no ser), concede-se; porém **in repraesentando** (na representação mental), distingue-se: como acto de pensar é singular, como conteúdo eidético, nega-se.

A polaridade é

in essendo — et — **in repraesentando**

Outro objector alega: o objecto das ciências é algo real; ora, o objecto das ciências é universal; logo, o universal é algo real.

Responde-se: o objecto da ciência é algo real, enquanto ao que se refere, concede-se; quanto ao modo pelo qual se refere, subdistingue-se.

Que seja o objecto das ciências reais, nega-se; das ciências lógicas ou de razão, concede-se. Contradistingue-se a menor; que o objecto das ciências é o universal, concede-se; é universal, enquanto universal, subdistingue-se; é objecto de

alguma ciência lógica ou de razão, concede-se; também de tôda ciência real, nega-se.

A polaridade é

realidade de referência — et — realidade do modo de referência

Alega-se: as possibilidades são finitas e imperfeitas; ora, tais entes finitos não podem ser imitações do ser infinito; portanto, a imitabilidade divina não é fundamento dos possíveis.

Responde-se: imitações perfeitas, concede-se; imitações imperfeitas, nega-se.

A polaridade é

imitações perfeitas — et — imitações imperfeitas

Alega-se: as negações não se fundam na essência divina; portanto, nêle não se fundam todos os possíveis.

Responde-se: não se fundam directamente, concede-se; negativa e indirectamente, nega-se.

A polaridade é

positiva directamente — et — negativa indirectamente

Alega-se: a substância formalmente difere do accidente; ora, não difere na razão formal do ente; portanto, difere por alguma outra razão diferente que não é ente.

Responde-se: não na razão formal do ente enquanto ente, concede-se; enquanto é tal ente, nega-se.

A polaridade é

enquanto ente — et — enquanto tal ente

Alega-se: o que é causa da semelhança não pode ser causa da dissemelhança: ora, ser é causa da semelhança; logo, falta ser à diferença.

Responde-se: sob o mesmo respeito sôbre o qual é causa da semelhança, concede-se; sob outro, nega-se. Contradistingue-se a menor: sob o mesmo respeito pelo qual é causa da dissemelhança, isto é, enquanto tal, nega-se; sob outro, enquanto ente comum, concede-se.

A polaridade é

sob o mesmo respeito — et — sob outro respeito

Um silogismo fácil de, por uma distinção, mostrarmos seu êrro lógico, é o seguinte:

Todo delicado é infeliz; ora, o poeta é delicado; logo, êle é infeliz.

Formalmente, o silogismo está bem construído, mas a maior admite uma distinção, porque o têrmo médio **delicado** está aqui tomado num sentido, e na menor em outro. O delicado infeliz é aquêle de saúde delicada, de nervos delicados, no sentido do que padece de uma deficiência. No entanto, quando se atribui ao poeta a delicadeza, atribui-se em sentido de sensibilidade estética aguda, de subtileza sensível, e esta delicadeza não é uma infelicidade. Conseqüentemente, a conclusão tem de ser distinguida, porque só será infeliz o poeta que fôr delicado na saúde, não no sentido de acuidada e subtileza sensitivo-estética.

Um silogismo empregado numa campanha política em defesa de um candidato conhecido pela sua actividade corruptora, foi o seguinte:

Virtuoso é aquêle que pratica o bem; ora, Fulano pratica o bem; logo, êle é um homem virtuoso.

Uma simples distinção resolve: se pratica o bem **habitualmente**, concede-se; se apenas **esporàdicamente**, nega-se. Na verdade, o tal político encobria a sua actividade corruptora e perniciosa, através de práticas de benemerência, doando algumas quantias a hospitais, igrejas, etc., e distribuindo até entre os mais necessitados algumas migalhas do que lhes havia arrancado através de uma das mais corruptas e repug-

nantes administrações que já surgiram no mundo. A virtude é a prática habitual de um bem, na definição aristotélica. Mas, essa habitualidade é imprescindível, pois, do contrário, teríamos de chamar de virtuosos todos os bandidos de todos os tempos, porque êles também praticaram alguns actos de benemerência em sua vida.

Outro silogismo usado por panteístas é o seguinte: O efeito é igual à sua causa (ou causas); ora, Deus é a causa do mundo; logo, Deus (como causa) é igual ao mundo; ou o mundo, como efeito, é igual a Deus (como causa).

O silogismo formalmente considerado é imperfeito, porque o têrmo médio em nenhuma das premissas está tomado universalmente. Conseqüentemente, **causa** poderia ser tomado em outro sentido. Poder-se-ia dizer que fisicamente o efeito pode ser igual à sua causa (ou às suas causas). É uma possibilidade. Mas, Deus, como causa, não é uma causa finita, mas infinita, de outra essência que uma causa finita. Como não há necessidade que o efeito físico seja igual às suas causas, também não é necessário que o mundo seja igual à sua causa primeira. E ademais, quando se diz efeito diz-se dependência, e o ser dependente é o ser finito. Ora, Deus, aceito como causa primeira, não é um ser dependente de outro, é infinito. Se seu efeito fôsse também infinito seria êste apenas a própria causa, Deus. Portanto, dentro da Lógica e da Dialéctica é necessário que o mundo (como criatura) seja desigual em relação a Deus, e a tese panteísta é, pois, falsa. Poder-se-ia ainda examinar as acepções em que se poderiam tomar os têrmos **Deus, causa, efeito, mundo,** e levando-se a efeito uma análise dialéctico-concreta, poderíamos alcançar inúmeros postulados apodíticos, que favoreceriam uma melhor compreensão da tese panteísta e revelariam a sua fraqueza. Contudo, já seria matéria que corresponde ao 3.º volume, mas serviria de tema para quem quisesse realizar uma análise dialéctico-concreta.

Alegam alguns: Não pode haver desconformidade entre o intelecto e a coisa; do contrário, seguir-se-ia um conhecimento falso; ora, tôda coisa é singular, logo, também, todo conceito é singular.

Responde-se: no conceito, na verdade, não pode haver desconformidade positiva, pela qual algo é acrescentado que não é, ou algo negado, que é. Mas, nega-se a desconformidade negativa, consistente em o conceito não representar tudo quanto é no objecto, como a individuação. Em suma: se a desconformidade fôsse positiva, acrescentando-se à coisa algo que não está na coisa, ou negando-se dela algo que ela é, o conhecimento seria falso, sem dúvida. Não, porém, pelo facto de o conceito não expressar tudo quanto está na coisa, como a sua individuação, que o conceito não expressa. Pois é precisamente por não expressar essa individuação que há conceitos chamados **universais.**

Se não pode dar-se nem uma desconformidade negativa, a maior aceita-se; mas se se pode dar, nega-se.

A polaridade é

desconformidade positiva — et — **desconformidade negativa**

Alegam: Define-se o universal (conceito) o real que está **(inesse)** em muitos; ora, nada do que é um pode estar **(inesse)** em muitos por identidade; logo, tal universal não se dá.

Responde-se, distinguindo-se a maior: se se considera algo real que está **(inesse)** em muitos, como universal, nega-se; se se considera o que é um por consideração da mente, que realmente é múltiplo, e que pode estar em muitos, segundo a mesma razão, concede-se.

Alega um realista exagerado: O objecto das ciências é algo real; ora, o objecto das ciências é universal; logo, o universal é algo real.

Um realista moderado responde: o objecto das ciências é algo real, *segundo o que se diz, concorda-se; segundo o* modo pelo qual se diz, subdistingue-se: que êste é o objecto

das ciências reais, nega-se; se das ciências lógicas ou de razão, concede-se. Contradistingue-se a menor: o objecto das ciências é o universal, concede-se; que o universal, enquanto universal, é o objecto de alguma ciência lógica ou de razão, concede-se; de tôda ciência também real, nega-se.

Aceito que o contínuo (matemático ou físico) é divisível **in infinitum** alguns alegam:

Se o contínuo é divisível **in infinitum** tem êle partes em número infinito; ora, a multidão infinita em acto repugna; logo, não é divisível **in infinitum.**

Responde-se pela distinção da maior: potência infinita ou indefinida, concede-se; em acto, nega-se. O contínuo é divisível **in infinitum** potencialmente, não actualmente.

A polaridade é

potencialmente — et — actualmente

Mas prossegue o objector: podem-se obter do contínuo infinitas partes em acto, já que o contínuo tem infinitas partes em potência ou em possibilidade; ora, o possível pode ser reduzido em acto sem contradição; logo, sem contradição, podem ser obtidas infinitas partes em acto.

O fundamento do silogismo está na afirmativa: só é possível o que pode ser actualizado, ou o actualizável; só o impossível é inactualizável. Conseqüentemente, a argumentação conclui pela possibilidade de actualizar as partes infinitas de um contínuo.

Responde-se pela distinção da maior: possibilidade simultânea, nega-se; sucessiva e inexaurível, concede-se. Contradistingue-se a menor: o que é possível simultâneamente ser actualizado, concede-se; o que só é possível, sucessivamente e inexaurivelmente, nega-se.

A divisibilidade **in infinitum** só significa que o contínuo pode ser dividido sucessivamente e inexaurìvelmente por partes proporcionais.

A polaridade é

possível simultâneo — et — possível sucessivo

Prossegue o objector: Deus pode solver tôda união das partes; ora, em acto são simultâneamente infinitas; logo, podem ser infinitas em acto. Justifica-se a menor porque se não forem infinitas, não poderia o defendente dizer que o contínuo é divisível **in infinitum.**

Mas o defendente responde: nego a maior, pois as partes não seriam ulteriormente divisíveis, mas seriam simples, e neste caso, o contínuo constaria de indivisíveis.

Mas o objector prossegue: Na verdade, Deus vê simultâneamente as divisões possíveis sucessivas; ora, Deus não vê que as divisões são finitas em acto; logo, as vê infinitas em acto, e, na verdade, são infinitas na mente de Deus.

Seguindo a mesma linha, outros objectam da seguinte maneira, à semelhança do silogismo exposto: O número infinito em potência é aquêle que é inexaurível e poder-se-ia aumentar potencialmente **in infinitum.** Jamais alcançamos a uma expressão numérica, porque esta seria, também, in*finita. Mas Deus pode alcançá-la actualmente, pois, do con*trário, nêle haveria uma limitação.

A resposta ao silogismo anterior pelo defendente é a seguinte: que Deus veja simultâneamente as divisões possíveis sucessivas colectivamente e como simultâneamente feitas, nega-se; distributivamente, e como sucessivamente factíveis, inexaurìvelmente, concede-se.

E justifica a sua posição: Deus vê a realidade de tôdas as partes possíveis e vê as partes singulares designáveis serem ulteriormente divisíveis; não vê, porém, como factíveis simultâneamente tôdas as divisões; apenas as vê como divisíveis sem outro fim possível.

Prossegue o objector: Se o contínuo fôsse divisível **in infinitum,** não poderia ser percorrido; ora, êle é percorrido;

logo, não é divisível **in infinitum**. Justifica-se a maior, porque percorrida uma parte, restaria ainda um número infinito de partes a serem recorridas, o que leva a afirmar, conseqüentemente, que nunca se alcançaria ao fim.

O defendente da tese responde distinguindo a maior: não pode ser percorrida por trânsito que numerasse as partes, concede; mas por um trânsito que fôsse contínuo, assim como é o contínuo permanente, nega. E embora concorde com a menor, distingue a consequência: se o contínuo devesse ser percorrido, numerando as partes, concede; se percorrido por um trânsito contínuo permanente, nega. O movimento é, pois, contínuo, mas sucessivo, como o contínuo quantitativo; portanto, o móvel poderia, por movimento contínuo e não numerando as partes, igualizar-se com o contínuo quantitativo, e transitá-lo.

A polaridade é

contínuo — et — **descontínuo**

Mas o objector não se dá por satisfeito e prossegue: Se o contínuo fôsse divisível **in infinitum**, o número de partes, no contínuo menor, seria igual ao do contínuo maior; ora, isso é absurdo; logo, não é divisível **in infinitum**.

Responde o defendente: como partes proporcionais e desiguais, concede; como partes alíquotas, nega; concede que é absurdo haver partes alíquotas; proporcionais e desiguais, nega.

Mas o objector prossegue: O número compõe-se de unidades; conseqüentemente, de igual modo, o contínuo é composto de pontos simples.

Responde o defendente: que o número é composto de unidades, concede; mas nega a conseqüência pela falta de paridade. Esta está no facto de o número ser quantidade discreta (descontínua), enquanto o contínuo é de quantidade contínua. A essência do contínuo consiste em não ser composto de entes simples, mas por partes sempre divisíveis. A quantidade discreta (descontínua) é objecto da aritmética; a quantidade contínua é objecto da geometria. O contínuo matemático ou hipotético não consta de entes simples, mas de partes divisíveis **in infinitum.**

Mas o objector continua: No princípio das coisas não pode dar-se um processo infinito; ora, as partes do contínuo são princípios do contínuo; portanto, nelas não pode dar-se um processo infinito.

O defendente responde, concedendo a maior, mas negando a menor. São princípios das coisas as causas extrínsecas ou as intrínsecas, e nelas não pode dar-se um processo infinito. Mas as partes do contínuo fluem do contínuo, e não são pressupostas como composição do contínuo; portanto, não são princípios do contínuo. O contínuo é um composto que se diz **potencial** e **não actual.** É **potencial**, porque dêle podem fluir as partes; não é, porém, um composto **actual,** porque não resulta das partes preexistentes. Ao contrário, ou essas partes preexistentes seriam simples ou compostas de partes, por sua vez estas seriam compostas de partes preexistentes. Temos, pois, aqui, a distinção entre o composto contínuo e o composto essencial. No composto contínuo, as partes não são preexistentes; mas, no contínuo, podem-no ser; ao contrário, no composto essencial consta de partes preexistentes de algum modo.

Zeno de Eléia, no intuito de defender a posição de seu mestre Parmênides, apresentou uma série de argumentos, que são ainda manejados pelos que combatem a *divisibilidade* ***in infinitum*** *do contínuo. Vejamos o seguinte:*

A magnitude infinita não pode ser percorrida por um tempo finito; ora, se se dá uma magnitude divisível **in infinitum** é ela infinita; logo, ela não pode ser transitada em tempo finito.

Responde-se: se a magnitude fôsse infinita em acto, concede-se; se infinita apenas em potência, nega-se. Se o tempo finito não fôsse também infinito em potência, concede-se;

mas se é infinito em potência, nega-se. Conseqüentemente, seguem-se estas distinções: que a magnitude é infinita em potência, concede-se; em acto, nega-se. Se o tempo finito não é infinito em potência, concede-se; se é infinito em potência, nega-se.

A polaridade é

infinito em potência — et — infinito não em potência

Sabe-se que, na física moderna, Heisenberg afirmou a indeterminabilidade dos fenômenos microfísicos. Um defensor da tese de Heisenberg poderia argumentar do seguinte modo: a) segundo essa doutrina, tudo é casual no mundo; b) não vale o princípio de causalidade, pois se o movimento e direcção dos corpúsculos é causal, não o é por uma causa eficiente determinante; conseqüentemente dão-se efeitos sem causa eficiente; c) as leis são apenas prováveis, conseqüentemente, tudo quanto acontece era possível naturalmente, porque não se dão leis que impeçam darem-se tais factos; d) portanto os milagres não são milagres, mas apenas um caso que acontece dos casos prováveis, menos prováveis que os seus opostos.

Responde-se singularmente aos argumentos: a) foi provada sòlidamente a existência de leis dinâmicas, em que nem tôdas são casuais, mas como determinações das próprias causas.

Quanto à b) é falso não valer o princípio de causalidade. Êste princípio pode ser compreendido dùplicemente: em primeiro lugar, como princípio de uniformidade da natureza, cuja expressão é: o mesmo, que permanece o mesmo, faz sempre o mesmo. Êste princípio vale sòmente para as causas não livres, e tem o máximo valor, embora só enuncie que as coisas singulares operam sempre segundo a sua própria natureza, e de modo uniforme em seus adjuntos, e êste princípio é certíssimo. Segundo, como princípio que enuncia origem do ser (ente), e expressa-se assim: o que começa

a ser, o ser contingente, tem uma causa eficiente real e adequadamente distinta da coisa que começa a ser; ou seja, a coisa contingente. E neste sentido, tal princípio não depende da experiência, mas decorre de seus próprios têrmos, e não admite nenhuma excepção. Quando alguns factos acontecem de modo não uniforme nem necessário, acontecem por algo fora da causa eficiente e não devido à causa eficiente predeterminada. Responde-se a c) as leis dinâmicas não têm mera probabilidade, mas verdadeira certeza e necessidade, ou seja hipotética; se alguma coisa acontece contra tais leis, certamente imperou uma causa sobrenatural, e não acontece assim por uma mera indeterminação das causas.

Responde-se a d) conseqüentemente, é falsa a conclusão. Dão-se verdadeiras leis dinâmicas, e, portanto, o que se dê fora delas, acontecerá de modo miraculoso e não de modo meramente natural.

Os autores, que negam o princípio de causalidade, como procedem os indeterministas, são vítimas de uma confusão entre o princípio de causalidade e o princípio de uniformidade da natureza.

Alegam alguns para combater as leis físicas: A lei cria a obrigação; ora, as leis naturais não criam obrigações; logo, as leis naturais não são leis.

Responde-se: a lei que cria obrigação é a lei moral; não a lei física. As leis físicas não são leis morais, são verdadeiramente físicas.

Outros afirmam: as leis da natureza deveriam ser perpétuas; ora, não se observa tal perpetuidade em tais leis; logo, elas não são verdadeiramente leis.

Responde-se: perpétua, enquanto o mundo durar, concede-se; se perecesse o mundo e os elementos de que são elas leis, nega-se. Quanto à menor: enquanto dura o mundo, nega-se; se o mundo perecesse, concede-se. É preciso, ademais, distinguir as leis da física e o seu enunciado. O cientista

pode errar quanto ao enunciado da lei, e a mudança destas refere-se ao enunciado e não à lei pròpriamente dita.

* * *

Vejamos algumas objecções contra a liberdade de Deus: O que é eterno é necessário; ora, o acto de volição divina é eterno; logo, é necessário e não livre.

Precisar-se-ia entender bem o que significa acto necessário e acto livre. É livre o que não é determinado (de-terminado) por outro, mas por si mesmo. É livre aquêle que realiza um acto de sua escolha. A liberdade, portanto, exige: 1) poder fazer, e por não fazer o que se pode fazer; 2) o desvínculo de uma determinação estranha a quem o realiza ou pode realizar.

Liberdade não significa exclusão de determinação, mas sim de determinação imediata de outro, diferente de quem pratica o acto de liberdade. A escolha implica o poder fazer, e o poder não fazer o que se pode fazer.

Dêsse modo, liberdade não significa exclusão de necessidade, do nec-cedível, do que não pode ser cedido, porque o que é escolhido, quando feito, é necessàriamente feito, é nec-cedìvelmente feito, feito sem poder deixar de ser feito quando é feito. Todo acto de liberdade, quando realiza algo, o que é realizado é não-cedìvelmente (não necessàriamente) realizado. Mas, a necessidade está no produto da realização, que, sendo tal, não pode não ser tal, porque realizar uma coisa equivale a ser necessàriamente realizado alguma coisa. A liberdade está apenas na capacidade de escolher entre o fazer alguma coisa e o não fazê-la, podendo fazê-la. Não há liberdade para não fazer o que não se pode fazer, mas apenas no que se pode fazer e não se faz. Mas, o que se faz é necessàriamente feito. O resultado, a acção, não é livre, mas determinada. O que é livre é o poder de fazer ou de não fazer.

Outro conceito que exige exame, é o de **eterno.** Diz-se que é eterno o que existe todo de uma vez. A eternidade,

portanto, implica imutabilidade. Se se toma o conceito no sentido de perduração **sempre**, tem-se uma visão imperfeita e imprópria do eterno. Um ser eterno, no sentido real e próprio, é o ser que tem eternidade. Esta é a duração essencialmente carente de início e de fim, e de tôda real sucessão e mutação interna. A duração é a permanência da coisa em seu ser. Neste sentido, um ser eterno tem de ser necessário, ou seja nec-cedível, não cedível, ao qual não se poderia conceder a sua não existência. Um ser eterno necessàriamente existe. Esta afirmação é lògicamente verdadeira. Contudo, se se tomar eterno no sentido comum, como o de um ser que, existindo, existe sempre em seu ser, perdura em seu ser, poder-se-ia distinguir o **eterno criado** de o **eterno incriado.** Êste é entitativamente (como ente) necessário, não porém terminativamente (em seus têrminos), na direcção de seus actos. Por isso, a conclusão é falsa, porque êsse ser, sendo necessário entitativamente, é livre terminativamente. A necessidade da existência de um Ser Supremo não implica a necessidade de seus actos (determinação de seus actos). Êle é livre, portanto.

A polaridade é a seguinte

entitativamente — et — **terminativamente**

a eternidade exige a distinção entre

pròpriamente dita — et — **imprópriamente dita**

Mas o objector pode instar: Liberdade implica deliberação ante a volição; ora, tal implica imperfeição; logo, em Deus não há liberdade. E justifica haver imperfeição na deliberação, porque é duvidar e transitar de uma cogitação para outra.

A resposta é a seguinte: num ser, que não é omnisciente, a liberdade implica deliberação ante a volição, como se dá em nós. Mas, num ser omnisciente, tal não se dá.

É preciso distinguir a ciência em

omnisciência — et — **não-omnisciência**

ou seja, deve-se examinar uma perfeição segundo seus extremos

absoluta — et — **imperfeita**
(parcial)

Um objector, que quisesse negar que o acto livre pode ser ao mesmo tempo necessário, poderia argumentar dêste modo, como aliás já foi feito: o acto livre é contingente e defectível; ora, contingente e defectível não pode ser acto necessário; logo, o acto livre não pode ser acto necessário.

Realmente, nos sêres criados como nós, o acto livre é contingente e defectível; num ser incriado, como é Deus, entitativamente não é contingente e defectível. A polaridade é

criado — et — **incriado.**

Vejamos o seguinte silogismo suareziano e a sua demonstração: *os organismos têm causa superior à matéria e às fôrças materiais; ora, essa causa, em última instância, é Deus; portanto, Deus existe.*

É justificado assim o silogismo: **Maior:** não só singularmente o comprova a experiência, mas também tôda a colecção. Para que existam organismos é mister a existência de certas condições de calor, luz, umidade, etc.; ora, tais condições nem sempre existiram, quando, por exemplo, foi a Terra uma massa candente. Portanto, os organismos tiveram um início, e, conseqüentemente, uma causa, pois tudo quanto principia a ser tem uma causa. Contudo, essa causa foi superior à matéria. As operações dos organismos superam tôdas as fôrças materiais, em sua finalidade dinâmica e autoformativa, na nutrição, e em tôda direcção das fôrças físico-químicas, como se prova na Cosmologia. Portanto,

também essa causa deve ser superior a tôda matéria e a tôdas as fôrças materiais.

A menor prova-se porque essa causa é feita por outro, ou não; se não, essa causa é causa primeira, é Deus; se feita por outra, ela pois, postula uma causa incausada e um ente necessário, que é Deus.

* * *

Participar é ter parcialmente algo ou ser parcialmente algo. A participação pode ser

participação dinâmica — et — **participação estática**

A **participação dinâmica** consiste em ter a coisa parte da perfeição de outra, que a ela se correlaciona como causa. Assim quanto às criaturas em relação ao Criador. Essa participação pode ser

participação dinâmica total — et — **participação dinâmica parcial**

É **total**, se recebe da causa tôda a realidade que possui, e não apenas a forma, como acontece com as criaturas, que recebem todo ser do Criador. **Parcial**, se recebe da causa apenas a forma.

A **participação estática** indica que tem parte da perfeição e não tôda, não significando que a tenha recebido da causa eficiente. Esta pode ser

participação estática formal — et — **participação estática material**

A **formal** indica ter a perfeição pela forma adita ao sujeito, e a **material** indica ser perfeição limitada, não precisamente que alguma forma tenha sido recebida no sujeito,

mas que consta das notas limitadas. Esta participação pode ser ainda

participação estática — *et* — **participação estática**
formal física **formal lógica**

A formal física indica que a perfeição havida é distinta realmente pela forma, e não pela essência do sujeito. Assim, a água é quente pela forma do calor, que é realmente distinta da água; o homem sapiente é sábio pela forma realmente distinta do saber.

A formal lógica consiste em que a perfeição é havida por forma distinta do sujeito segundo a razão, e tal se dá quando o predicado é mais universal que o sujeito.

Só o Ser Supremo é ser por essência; tôda criatura é ser por participação. Precisar qual a participação é de máxima importância, quando se deseja analisar, distintamente, os diversos aspectos de uma argumentação.

* * *

O monismo, apesar de ser uma doutrina panteísta imperfeita, apresenta alguns argumentos sérios a seu favor. Hellin os examina e os refuta do seguinte modo, graças ao emprêgo das distinções. Vejamos os argumentos e as refutações correspondentes:

Tôdas as coisas são um em razão do ser; ora, é impossível serem muitas numèricamente. E argumenta-se ainda: porque se fôssem muitas, ou difeririam em ser ou em não-ser; ora, em ser não poderiam distinguir-se, porque tôdas as coisas são ser; e em não-ser não poderiam distinguir-se, porque tal distinção seria nada; portanto, não são muitos sêres.

A refutação é a seguinte: que tôdas as coisas são um em razão do ser, realmente tal não é procedente; lògicamente, é preciso distinguir. **Por conveniência unívoca,** nega-se; **por conveniência análoga, aceita-se.** Como decorrência, contradistingue-se, porque o ser é análogo, pois as coisas podem convir e diferir na mesma razão de ser, porque de modo diverso se verifica o ser nos entes inferiores.

A refutação de Hellin é coerente com o pensamento suareziano, seguido por êle. Dentro da **dialéctica concreta,** que é a nossa, os sêres se distinguem pelo tipo de dependência e pela estructura essencial física e metafísica que têm. Sucede que todo ser finito é híbrido de limitação e de ilimitação, como já o demonstrava o pitagorismo, e que é um enunciado de Filolau. Todo ser finito é ser enquanto é o que é, mas é não-ser no limite em que deixa de ser tudo quanto não é. Todo ser finito não é tudo quanto pode ser, dentro do âmbito de sua essência e de sua existência. É um misto de ser e de não-ser. Mas êsse não-ser não é puramente negativo, mas positivo, porque o que não-é, é algo positivamente fora dêle, o que dá positividade indirecta ao seu não-ser. Ora, o Ser Supremo, e provamo-lo apoditicamente em **Filosofia Concreta,** é o único ser que é apenas, e só, ser, que não tem composição de ser e de não-ser. Por essa razão, o monismo, reduzindo todos os entes formalmente ao Ser Supremo, comete um êrro, e enleia-se em dificuldades teóricas insuplantáveis.

Vejamos outro argumento, e a refutação oferecida por Hellin:

Deus é infinito; portanto, fora dêle nada há; pois se houvesse alguma coisa fora de Deus, o que houvesse, se acrescentado a Deus, daria uma entidade maior, e, neste caso, Deus não seria infinito.

Que Deus é infinito, lògicamente não padece dúvida. Mas o que se dá fora dêle depende dêle, segundo a essência e segundo a existência. Se não fôsse assim, haveria razão no argumento.

Outro argumento: Deus é o próprio ser; ora, ser não pode ser real em si, mas nas diferenças; portanto, necessàriamente Deus fêz tôdas as coisas singulares.

A resposta é: que Deus é o próprio ser, não há dúvida. Porém não é um ser abstracto, mas concreto. O ser abstracto não pode ser em si e em suas diferenças, é evidente. Mas, que o ser concreto não pode ser em si nega-se.

Temos, assim, nos argumentos examinados, as seguintes polaridades

por conveniência unívoca — et — **por conveniência análoga**
realmente — et — **lògicamente**
abstracto — et — **concreto**

Outro argumento importante é o seguinte:

A causa deve conter em acto o seu efeito; ora, se contém, não o produz do nada, mas apenas o transforma; portanto, Deus nada faz do nada, mas apenas transforma sua substância na qual está contido o efeito.

A resposta é: que a causa deve conter em acto o seu efeito **formalmente**, nega-se; apenas virtual e eminentemente, concorda-se.

A polaridade é

formalmente — et — **virtualmente**
(ou **eminentemente**)

Outro argumento fundamental do panteísmo, e conseqüentemente do monismo, é êste: Substância é o que não exige outro para existir; ora, tal entidade é única, na verdade, Deus; logo, Deus é a única substância, e as outras são ou ilusões ou modificações da sua substância.

A resposta é a seguinte: se não exige outra para existir enquanto sujeito da inesão (como fundamento subjectivo, que sub-está, da in-hesão), concede-se; enquanto causa eficiente, êle subdistingue: se é incriada, aceita-se; se é criada, nega-se.

eqüívoco — unívoco — análogo

Vamos resumir o de que já tratamos, mas aplicando-o às distinções.

Eqüívoco é o que se diz de muitos, com acepções diversas. Assim **cão,** que se refere ao animal, a uma peça da arma, a uma constelação.

O unívoco pode ser

unívoco universal — et — **unívoco transcendental**

Unívoco é o que tem sempre a mesma acepção. **Unívoco universal** diz-se de muitos sempre com a mesma acepção. **Transcendental** é o nome que se diz das coisas que não têm entre si nenhuma ordem de prioridade e de posterioridade; ou, seja, que transcendem tôdas as diferenças. Assim, o têrmo **ente**, que se diz do animal, da pedra, do Homem, de Pedro e de Antônio. No **unívoco universal** há ordem de **prioridade** e de **posteridade,** porque num está de modo principal, e noutro de modo secundário, ou como fonte num, ou como causa noutro, ou como derivação ou como dependência. Assim, **animal** que, embora sendo o mesmo, é de modo diverso no cavalo e no homem.

Análogo é o nome que se diz de muitos, parte do mesmo modo e parte de modo diverso. Assim **são** se diz da comida, do remédio e do homem, de modo análogo, ou seja, do mesmo modo e de modo diverso.

Análogo pode ser por

analogia de atribuição intrínseca — et — **analogia de atribuição extrínseca**

Intrínseca quando é formalmente, podendo ser principalmente e por derivação e por dependência do principal. Assim, **ente** diz-se de todos intrínseca e formalmente, mas em Deus é dito principalmente, e como em origem, e nos outros como em imitação, e em dependência daquele.

Extrínseca é o que num é intrìnsecamente, e noutros por denominação extrínseca ao primeiro, ao qual se refere

como causa, ou como efeito, ou como sinal. Assim **são, saudável** diz-se intrìnsecamente do animal, mas diz-se extrìnsecamente do remédio, que produz saúde ou a conserva. Assim, **divino** diz-se de Deus intrìnsecamente, mas extrìnsecamente de suas obras.

Análogo ainda pode ser

por analogia de proporcionalidade intrínseca — et — **por analogia de proporcionalidade extrínseca**

Intrínseca, quando significa a forma que é tomada intrìnsecamente e formalmente nos inferiores, sendo a proporção a mesma, como a existente entre 4:2 : : 6:3.

Extrínseca, quando significa a forma tomada intrinseca e formalmente nos primeiros, é nos outros tomada apenas extrínseca e formalmente, por semelhança de proporção. Assim 4:5 : : 7:9. Se **leão** se diz do animal e do soldado, ao primeiro se diz intrìnsecamente, ao segundo, apenas extrìnsecamente. Assim se dá com as metáforas.

A aplicação da analogia, da univocidade e da eqüivocidade, permite várias distinções que esclarecem os argumentos e facilitam o descobrimento das falácias.

Passamos a analisar alguns famosos argumentos, apresentados no decorrer dos tempos, mas actuais, onde as distinções oferecem esclarecimentos importantes.

Muitos autores da fase patrológica afirmavam que Deus não é um ente, ou substância, mas acima do ser, acima da substância, etc.; ora, tais afirmações asseguram que não convém nenhum dos nossos conceitos formalmente e pròpriamente a Deus; portanto, os nomes que lhe aplicamos não lhe convêm formalmente, mas apenas eqüìvocamente.

Que não convêm unìvocamente, está certo; mas, analògicamente, não.

Outro argumento é: Deus é causa eqüívoca; ora, a causa eqüívoca não convém formalmente com os seus efeitos; portanto, Deus não convém formalmente com nenhum de seus efeitos.

Tomada a expressão causa eqüívoca em sentido restricto, sem que haja qualquer semelhança entre a causa e o efeito, nega-se; em sentido restricto, sem admitir conveniência unívoca com seus efeitos, aceita-se.

Argumenta-se que em Deus não pode haver distinções, porque é êle absolutamente simples. Sim, distinções reais-reais, aceita-se: distinções segundo o nosso modo de conceber, nega-se.

A polaridade é

segundo o ser — et — **segundo o modo de conceber**

Extremo é o ponto derradeiro de algo ou o precípuo início de algo.

Assim se pode falar em extremos positivos e negativos. Positivos são os pólos extremos de uma mesma entidade. Negativos, os que a negam totalmente. Assim Ser e Nada. Nada, tomado absolutamente, é um extremo negativo de Ser, mas o ser intensistamente máximo e o intensistamente mínimo são extremos positivos do ser.

A polaridade é

extremo positivo — et — **extremo negativo**

Comparada a criatura a Deus, é ela um extremo, mas positivo e não negativo, porque a criatura ainda é ser.

Todos os argumentos, que pugnam por afirmar que há uma distância infinita entre Deus e a criatura, pecam por êsse êrro.

A semelhança entre Deus e a criatura não pode ser unívoca, mas apenas análoga. Se houvesse eqüivocidade, haveria extremos, e um negativo. A analogia conserva os extremos positivos, e evita as absurdidades.

Quase todos os argumentos que defendem a eqüivocidade entre o Ser Supremo e a criatura padecem de tais defeitos.

Há, no entanto, outros argumentos, e mais ponderáveis, pelos quais se afirma haver uma univocidade entre Deus e a criatura. Êsse ponto foi por nós examinado em "Ontologia e Cosmologia" e "O Homem perante o Infinito".

Se prestarmos atenção ao esquema que oferecemos da analogia, verificaremos, em primeiro lugar, que, formalmente, a qüididade que há na criatura se univoca com a qüididade que há no Ser Supremo. Contudo, essa univocidade não é absoluta, mas relativa. A sapiência no homem, enquanto sapiência, é sapiência. Em Deus também o é. Realmente, em Deus ela é infinita e, no homem, é deficiente. Entretanto, tomada formalmente, a estructura metafísica de uma e de outra é a mesma, embora não o seja em sua estructura ôntica, porque a de Deus é infinita, e a do homem, finita. Como estructura metafísica, há univocidade, mas essa univocidade não é absoluta, e permite, ainda, uma distinção. Em Deus, a sapiência é o seu próprio ser, porque, nêle, ela se identifica; no homem, a sapiência não se identifica com o homem. Em Deus, a sapiência é a mesma realmente que êle; portanto, sua estructura metafísica é infinita; no homem, não é a mesma que êle, mas algo que êle possui, na proporção do seu ser. Sendo êste finito, sua estructura metafísica é limitada. A univocidade estructural metafísica, tomada abstractamente, é a mesma, mas tomada concretamente é distinta.

Também a unicidade da criatura e a unicidade de Deus se univocam abstractamente, não concretamente, porque um tem a unicidade, que é de um ser dependente, e o outro, a

unicidade de um ser independente absolutamente. A unicidade de Deus identifica-se com o seu ser; no homem, não. Concretamente, em Deus e no homem, a unicidade se distingue, enquanto tomada também em sua estructura ontológica ou metafísica. Daí a conveniência de sempre realizar-se o exame, fundando-se na polaridade do modo de ser

abstractamente — et — concretamente

A posição de Duns Scot, que defende a univocidade, desde que ela seja considerada à parte do modo abstracto ou do modo concreto, é procedente, pois a toma apenas como estructura metafísica; mas tomada em sua realidade, e portanto, em sua concreção, ela é análoga. Não há, assim, uma univocidade absoluta, mas apenas relativa. Abstractamente há univocidade; concretamente, não, mas apenas analogia. Scot tem razão quanto ao **logos** da univocidade, pois êste é um só. Assim quando dizemos que **ente** é tudo quanto podemos predicar-lhe ser de qualquer modo, e não nada, o ente infinito e o ente finito aí se univocam, porque tomamos a estructura de ente abstractamente. Mas há **entes**, e concretamente, e como o ser varia na sua intensidade de ser, varia, pois, em sua onticidade cada um. Uma univocidade ontológica é admissível, não ôntica. Eis outra polaridade que deve estar sempre presente

onticidade — et — ontologicidade

pois, ao analisarmos qualquer enunciado, devemos procurar estabelecer se é tomado ôntica ou ontològicamente.

A realidade do mundo físico é indeterminada; ora, a realidade indeterminada não pode fundar leis estáveis; logo, a realidade do mundo físico não pode fundar leis estáveis.

Êste argumento, usado modernamente, em face das incertezas de Heisenberg e dos exames estatísticos dos factos da Física, fàcilmente se desfaz com uma distinção bem sim-

ples. Que a realidade do mundo seja indeterminada em si mesma, quanto a si mesma, nega-se; que seja indeterminada quanto a nós, convém subdistinguir; se em face dos nossos actuais meios, como seja o método experimental matemático de que dispomos, é indeterminável, pode-se aceitar; mas que seja indeterminável quanto à nossa possibilidade cognoscitiva, nega-se.

A polaridade é

quanto a si — et — **quanto a nós**

Diz-se **distinção** tudo quanto em alguma coisa, de certo modo, apresenta alguma diferença com outra coisa. Tôda vez que negamos a identidade, há distinção. Como as diferenças oferecem uma escalaridade vasta, é natural que as distinções ofereçam entre si também aspectos diversos, o que permite distinguir uma distinção de outra, e estabelecer, assim, espécies de distinções.

As distinções, desde logo, põem em jôgo a sua validez e, por isso, podem ser

adequadas — et — **inadequadas**

É **adequada** a que se estabelece entre coisas ou conceitos que mùtuamente se excluem, como entre um homem e uma pedra.

É **inadequada** quando uma inclui a outra e não vice-versa, por isso é não-mútua, como a que se dá entre **todo** e **parte.**

Examinemos, agora, uma série de argumentos a favor e contra a distinção formal **ex natura rei** dos escotistas.

Sapiência e bondade divina têm diversas definições; ora, as coisas que têm diversas definições distinguem-se **ex natura rei**; portanto, sapiência e bondade divina distinguem-se **ex natura rei.**

Negam os objectores que essas distinções sejam adequadas, mas, apenas, inadequadas. Se fôssem adequadas, então procederia a afirmação dos escotistas, mas sendo inadequadas, não há procedência naquela.

Na verdade, os escotistas conhecem êsse modo de refutar, e seria ingênuo crer que não houvessem meditado sôbre essas possíveis refutações, como a de que há contradição, porque, ou a distinção é real **extra mentis** ou apenas na mente. A distinção formal **ex natura rei**, dos escotistas, não é apenas uma distinção de razão, pois, considera-se que tem um fundamento real-formal; ou, seja, que os diversos **logoi** são realmente distintos entre si, embora essa distinção, por ser formal, não deva ser confundida com uma distinção real-física.

Distingue-se o acto que pertence a diversas categorias: ora, essência e os atributos pertencem a diversas categorias, como a de substância e accidentes; logo, essência e atributos actualmente se distinguem.

Respondem: nem sempre o que pertence às categorias se distingue real-fìsicamente, pois a **acção** e a **paixão** (o sofrer algo) não se distinguem real-fìsicamente. Ademais, as categorias podem significar uma coisa, excluindo a perfeição de outras categorias, o que não acontece quanto aos atributos divinos, pois um exige necessàriamente o outro.

Diz-se **um** do que é indivíduo em si, e distinto de qualquer outro. Não se deve confundir **um** e **único**, que são conceitos distintos.

Diz-se que é **um de composição e indivisão** o que consta de partes, mas que pode ser dividido. **Um de simplicidade,** ou **simplesmente um,** o que não consta de partes e não pode ser dividido. Portanto, temos

um de composição — um indiviso (de simplicidade)

Mas a **indivisibilidade** pode ser **total** ou **parcial**

Indivisibilidade total — indivisibilidade parcial

Diz-se que é **um de indivisibilidade** parcial aquêle cujas partes, sendo divisíveis, o todo não pode ser dividido ou dissolvido. Assim, um ser espiritual, como a alma, é, para a Metafísica, um todo dessa espécie, porque é êle composto de substância e accidente, embora suas partes sejam indivisíveis. **Um de indivisibilidade total** é a entidade absolutamente simples e indivisível, e que não tem partes nem accidentes. *Assim é Deus na Teologia.* É êle absolutamente simples como todo e como parte, é o ser màximamente um.

Único é o que tem unicidade. Da distinção entre unicidade e individualidade, o conceito de único toma seu conteúdo claro. Tudo quanto é único é individual, mas nem tudo quanto é individual é único. Individual tem assim maior extensão que único, mas a compreensão de um e de outro se distinguem. A individualidade é conveniente ao sujeito concreto de uma essência em sua peculiaridade incomunicável: êste homem, João. A unicidade aponta a um carácter que a diferencia da individualidade, que é a de carecer de igual, que em sua essência concreta não tem outro que lhe corresponda **(unicidade de facto).**

Quando o indivíduo é único, a sua unicidade não admite de modo algum outro, e temos **unicidade metafísica.**

Unicidade de facto — et — **unicidade metafísica**

A unicidade de facto é verificável em todos os indivíduos que, em sua historicidade, são únicos. Esta mesa é única, enquanto històricamente esta mesa **(haec).** Daí falar-se na Filosofia em **haecceitas** (heceidade), o carácter de ser **haec,** (esta, êste, isto). Como os indivíduos do mundo cronotópico não são únicos em sua espécie, a unicidade do

ser individual-concreto é tema de amplas discussões e controvérsias na Filosofia. João, êste homem que está aqui, é, històricamente, único em sua unicidade pessoal, irrepetível enquanto tal. A **haecceitas** (heceidade) de João é a sua unicidade histórico-concreta em sua onticidade. Nega-se aos sêres não-espirituais a unicidade metafísica, mas aceita-se apenas a unicidade de facto.

Considerados os sêres como indivíduos de uma espécie, a unicidade metafísica poder-lhe-ia ser negada, mesmo que, de uma espécie, tivessem desaparecido todos os indivíduos e restasse um só, porque êste não é plenamente a espécie, uma vez que nenhum ser do mundo cronotópico é exaustivamente a sua espécie. Contudo, a **espécie especialíssima,** que é o indivíduo em sua onticidade histórico-concreta, dá-lhe o carácter de unicidade metafísica, como São Francisco de Assis é único em sua **haecceitas.**

Teríamos, pois, que distinguir a unicidade metafísica em

unicidade metafísica da espécie especialíssima, *sem plenitude* ontológica de sua espécie — et — **unicidade metafísica com absoluta plenitude *ontológica***

No primeiro caso, temos a unicidade metafísica da **haecceitas,** como a de Napoleão Bonaparte; no segundo, a de Deus, porque êste é exaustivamente em si, como indivíduo, a infinita plenitude do ser, e que impede de modo absoluto a existência de um outro.

Ao **único de facto** pode-se contrapor o **único possível.**

único de facto — et — **único possível**

É **único possível** aquêle com o qual não há outros compossíveis da mesma razão individual ou essencial.

O único possível pode ser

único em razão da individuação — et — **único em razão da essência**

Único em razão da individuação é o que não tem outros semelhantes por identidade, e que se pode predicar de cada indivíduo **(heceidade). Único em razão da essência** consiste naquele, cuja necessidade de ser **(aseidade)** não é compossível em muitos indivíduos, quer espécies, quer gêneros, mas só num indivíduo.

Para demonstrar que Deus é essencialmente único, os suarezistas propõem a seguinte argumentação:

A natureza, que é essencial desta determinada individuação, não pode multiplicar-se em muitos indivíduos; ora, o ente necessário, enquanto tal, é a natureza essencial desta determinada individuação; logo, o ente necessário não pode multiplicar-se em muitos indivíduos.

A justificação do silogismo é feita da seguinte maneira: a **maior** é clara: pois se é essencialmente êle, esta determinada individuação não pode repetir-se em outra individuação, pois, do contrário, não seria essencial. A **menor:** porque a essência do ente necessário identifica-se **re et ratione** com a existência exercitada e actual; ora, o existente com existência exercitada e actual é indivíduo; portanto, a essência divina é esta indivídua natureza de sua própria essência.

Segue-se daí que o ente necessário não pode ser a razão específica ou genérica, porque tais razões prescindem da individuação; a essência verdadeiramente divina, ou nota do ente necessário como tal, não pode prescindir dessa determinada individuação.

Em objecção aos conceitos universais, foi apresentado muitas vêzes êste silogismo: Ente não é universal; ora, é um em muitos; logo...

A resposta é a que segue: não é universal **estrictamente**, aceita-se; não é universal em sentido lato (latamente), nega-se. Ente (ser) e outros transcendentais como **um, verdadeiro, bem (bom)** podem ser ditos latamente **universais**, porque êles são opostos aos **singulares.**

A polaridade é

estrictamente dita — et — **latamente dita**

Prossegue o objector: **Gênero** é algo **universal;** ora, gênero não diz essência uma, mas muitas; portanto...

A maior é verdadeira. Mas a menor exige distinção; não diz essência uma **fìsicamente,** concede-se; **lògicamente,** nega-se.

A polaridade já nos é conhecida

fìsicamente — et — **lògicamente**

Outra objecção: Quando dizemos Pedro é homem e Paulo é homem, não são êles **um,** e contudo **homem** é universal; portanto...

Não são um **físico,** concede-se; um **intencional,** nega-se.

A polaridade é

fìsicamente — et — **intencionalmente**

Objectam: O universal é um e não um, múltiplo e não múltiplo, é simultâneamente um e múltiplo; portanto, é algo contraditório.

A resposta é dada, graças a uma distinção; sob o mesmo aspecto, nega-se; sob aspecto diverso, concede-se. Universal é algo um, de unidade **formal** e não numérica; é múltiplo **numèricamente,** não porém, **formalmente.**

sob o mesmo aspecto — et — **sob aspecto diverso**

numèricamente — et — **formalmente**

Objecta-se: o que existe fora do intelecto só pode ser singular; ora, os universais são apenas sinais que aparecem nas palavras ou nos conceitos; logo...

Responde-se: ter o ser recebido no objecto singular, admite-se a antecedente; mas ser por si mesmo singular, naga-se. A beleza, no objecto existente, é singular, não o é, porém, por si mesma, mas sòmente sob o aspecto da razão no objecto no qual é recebida.

A distinção é

em si — et — **em outro**

Assim, ao perguntar-se sôbre a existência de uma entidade, deve-se considerar se ela é em si, de per si subsistente, ou em outro (**inesse**). O que é per si fisicamente subsistente é singular; em outro, é singularizado. Contudo, a forma ou o **logos** (na linguagem da dialéctica-concreta) não é nem singular nem universal, como o demonstramos em "Filosofia Concreta".

Objectam: o que é predicado por identidade de algo, dêle é predicado exclusivamente; ora, a natureza, que é chamada universal, é predicada do singular por identidade; portanto, é predicado do singular exclusivamente.

Responde-se: se é predicado por identidade formal, concede-se; se predicado por identidade material, nega-se. Ora, a predicação por identidade formal refere-se ao ser, que é único, de unicidade essencial. Neste caso, sim, há identificação; mas o indivíduo ao qual se predica uma espécie predica-se materialmente, não formalmente, pois o indivíduo não se identifica com a forma da espécie, nem que fôsse o único ser dessa espécie, porque tal indivíduo jamais actualizaria tôdas as possibilidades da espécie. Assim, se houvesse um único cão no universo, êste não seria a espécie **cão**, mas o único indivíduo **actual** da espécie. Só o ser, que

é único por essência, poderia identificar-se, como Deus que, como divindade, é único por essência.

A distinção é

por identidade formal — et — **por identidade material**

Apresentam alguns êste argumento como platônico. A ciência tem como objecto o que realmente existe; ora, o objecto da ciência é universal; logo, o universal existe.

Um objector poderia fazer a seguinte distinção: tomado em si, o objecto, que conhecemos, realmente existe; mas do modo que conhecemos, não.

A polaridade seria

existentemente — et — **cognoscitivamente**

Contudo, não podemos deixar de fazer uma ressalva, sôbre o verdadeiro pensamento platônico, que não afirma nem a singularidade nem a universalidade do ser dos arquétipos, que devem ser distinguidos dos universais. Os conceitos universais, que o homem esquematiza, são cópias noológicas, e, conseqüentemente, intencionais dos esquemas que se dão nas coisas, que, por sua vez, copiam os esquemas eidéticos, que são formais, e que, em e por si mesmos, não são em singulares nem universais, como demonstramos em nossas obras.

Prosseguiria o argumentador: os conceitos da mente devem corresponder às coisas; ora, os conceitos são universais; logo, também as coisas o são.

O objector poderia responder: que devem corresponder à existência dos mesmos; mas segundo são cognoscitivamente, não. Em suma, os conceitos das coisas afirmam a existência do que na coisa é o que ela é; mas, cognoscitivamente, são relativos ao nosso modo de conhecer. Assim,

sabemos que na maçã há uma forma; mas a forma, que noèticamente construímos da maçã, não é a forma que há na maçã, mas apenas a que intencionalmente podemos construir. Assim, sabemos que tudo quanto há tem uma forma, ou é uma forma. Contudo, o esquema mental, que dessa forma construímos, é uma estructura eidético-noética, que é proporcionada à intencionalidade de nossa mente. Os esquemas eidético-noéticos, que construímos, em sua expressão podem não corresponder à realidade formal da coisa, mas enquanto afirmam a presença de uma essência na coisa são êles verdadeiros. Nossos conceitos correspondem assim às coisas, mas o grau de adequação é relativo à nossa capacidade esquemática cognoscitiva.

A mesma distinção anteriormente dada serve para compreender e resolver o argumento apresentado.

Afirmam: os indivíduos humanos, tomados como existentes, não diferem essencialmente, mas apenas segundo as notas individuantes; ora, se não diferem essencialmente, têm uma essência; portanto, deve-se admitir que, nas coisas, há uma natureza **uma** em muitos indivíduos.

A objecção é a seguinte: não diferem essencialmente, não há dúvida, pois não têm essências **dissemelhantes**; mas não se pode negar que têm essências **distintas** e muitas.

Semelhante — et — **distinto**

A polaridade é justa, porque o que é semelhante não exclui a distinção, que pode haver entre os têrmos comparados.

Mas o argumentador prossegue: a natureza humana por si não é incomunicável, do contrário não poderia multiplicar-se; ora, por si é comunicável; entre comunicável e incomunicável não se dá meio têrmo. A resposta é a que segue: se se entende a incomunicabilidade como excluindo naturezas semelhantes em indivíduos distintos, estaria certa

a afirmação; mas, como ela pode dar-se em indivíduos fìsicamente distintos, não há procedência.

A polaridade é

exclusão necessária — et — **não exclusão**

Alguns objectam: entre um e múltiplo não se dá têrmo médio; ora, o universal é um múltiplo; portanto, é quimérico, e, conseqüentemente, a abstracção é alguma ilusão.

A resposta surge de uma distinção: não se dá nenhum têrmo médio na ordem da realidade, concorda-se; na ordem da precisão mental, nega-se.

Tentando combater os juízos inductivos (hipóteses), por meio dos quais a ciência alcança as suas leis, alguns argumentam: as **leis naturais** são algumas vêzes falsas; portanto, os juízos inductivos não são certos.

Mas a resposta é fácil: que leis naturais (hipóteses) são julgadas falsas? As hipóteses que indevidamente são chamadas de leis naturais. Tal tem acontecido, mas tal não se tem dado quanto às verdadeiras leis naturais.

A distinção é

Hipótese — et — **Verdade**

Em combate à evidência, alguns argumentam: a evidência é o único critério da verdade; ora, nos juízos de fé não se dá a evidência; portanto...

A resposta surge do exame da evidência. Qual evidência é o critério da verdade? Tôda e qualquer evidência? **Não.** Se a evidência é imediata (como a que decorre axiomàticamente), e mediata (quando demonstrada apoditicamente), e interna (quando se refere a uma experiência subjectivo-psicológica), ou externa (quando se dá através dos

meios de comprovação adequados, como os científicos), então, a evidência é critério de verdade.

Mas, se a evidência é apenas imediata e interna, sem ser acompanhada da demonstração e da verificação, ela, por si só, não é critério de verdade.

Portanto, é mister distinguir

evidência não demonstrada — et — **evidência demonstrada**
e verificada **e verificada**

Um céptico relativista objecta: todo nosso conhecimento é relativo, pois é inegável a relatividade essencial de nossa capacidade de conhecer. Conseqüentemente, sendo relativos os nossos conhecimentos, êles não são verdadeiros.

O argumento do céptico-relativista (pois todo relativista é céptico), conclui falsamente, pois vai além do que está contido nas premissas de seu argumento. Por considerar relativos os nossos conhecimentos, conclui que são falsos. Tal argumento é falho, porque se não conhecemos tudo de uma coisa tal, isso não implica que o que conhecemos seja totalmente falso. Como os cépticos gostam de chamar de **verdade integral** a verdade que nos escapa, não poderiam negar que, em sua terminologia, há uma **verdade parcial**, que nos é acessível. Se não sabemos tudo, exaustivamente, dêste objecto, não quer dizer que nada saibamos de verdadeiro sôbre êle. Que êste objecto é uma pedra, tomado em sua totalidade, não é falso, por não sabermos a constituição físico-química desta pedra. E se sabemos a constituição físico-química desta pedra, não quer dizer que tal conhecimento seja falso, porque não sabemos a última composição atômica, electrônica e nuclear dos componentes dêsses elementos químicos. Nosso conhecimento capta aspectos das coisas, e o conhecimento de tais aspectos, como totalidades, tomados em sua adequação aos esquemas, é verdadeiro, se há adequação entre tais esquemas e a coisa. Conhecemos, assim, as coisas como um todo (**totum**), embora não as conheçamos totalmente (**totaliter**). Há, pois, uma distinção importante no conhecimento

conhecimento totum — et — **conhecimento totum**
et totaliter **et non totaliter**

Conhecimento do todo e totalmente é o conhecimento exaustivo, o qual nos é negado: não é, porém, o conhecimento do todo e não totalmente, não exaustivamente da coisa.

Contudo, fundados no conhecimento **totum**, podemos aumentar cada vez mais nosso conhecimento. Como não temos u'a mente actualmente infinita, não temos um conhecimento actualmente infinito. Contudo, nossa mente é potencialmente infinita, e nosso conhecimento pode, pois, ser constantemente aumentado, embora em algumas ocasiões nos encontremos em patamares que parecem estabelecer um limite intransponível ao conhecer. Nosso conhecimento é, assim, passível de ser aumentado, acrescido de novos conhecimentos, de novas notas, de novas conquistas. O cepticismo comete uma grave falácia ao afirmar que, por não podermos atingir os últimos limites das coisas de imediato, portanto todo conhecimento é falso, ou, em suas palavras, por não nos ser ainda possível alcançar a **verdade integral**, não temos **verdades parciais** de qualquer espécie, caindo, assim, num negativismo ingênuo e bárbaro.

Pode o céptico insistir em que nossos meios de conhecimento nos levam a erros. É verdade. Mas esquece de meditar que se êles sempre nos levassem ao êrro, não poderíamos jamais construir o conceito de **êrro**, pois êste exige o conceito de verdade. Que nossos meios cognoscitivos nos levam ao êrro é indubitável, mas, levam-nos algumas vêzes, não sempre. Se sempre nos levassem ao êrro, teria uma justificativa falsa o cepticismo, porque o saber que nos leva sempre ao êrro já refutaria o cepticismo, pois saberíamos, com segurança de verdade, que sempre caímos em êrro.

Seria verdade, pois, que sempre caímos em êrro, o que provaria que nem sempre caímos em êrro, o que é contraditório e refutaria definitivamente o cepticismo.

Temos, aqui, a polaridade que já examinamos

algumas vêzes (aliquando) — et — sempre (semper)

Quando alguns dizem que as verdades têm sido mudadas no decurso da história do pensamento humano, esquecem êles que não é a verdade que muda, mas sim o que subjectivamente julgamos ser verdade, a qual não foi suficientemente fundamentada.

* * *

Como sintetização do que estudamos nas páginas anteriores, queremos salientar as diversas polaridades de distinção que foram examinadas, tecendo mais alguns comentários que servem de orientação para o seu emprêgo.

Inclusive e **exclusive.** O que se afirma do sujeito é tomado inclusivamente, ou exclusivamente?

Strictu sensu e **latu sensu.** É o predicado ou o sujeito tomado **latu sensu** ou **strictu sensu?** Não será válido o que se afirma, apenas se tomado num ou noutro sentido?

Extensivamente e **compreensivamente.** Toma-se o conceito (sujeito ou predicado) em sua extensão, ou em sua compreensão? O que é válido numa, pode não ser válido noutra.

Emergentemente e **predisponentemente.** Deve-se notar se é tomado qualquer conceito em sua emergência (sua forma e matéria), ou em sua predisponência, quanto à sua causa eficiente ou final extrínseca, em sua circunstância ambiental ou apenas em face das condições **sine qua non** de sua existência, mas que lhe são exteriores. Assim, quando se diz que o **homem é um ser histórico**, no sentido

apenas da sua historicidade social, deve-se compreender que estamos tomando-o apenas predisponentemente. Se se trata da historicidade, que é própria dos sêres finitos, pode ser considerada intrìnsecamente, e até como algo que é propriedade da sua essência, embora não seja a sua essência.

Universalmente e **particularmente.** Nem sempre se toma um conceito em sua universalidade, mas em sua particularidade, numa acepção restricta. O cuidado com êsse ponto evita muitos erros.

Genèricamente e **especìficamente.** Nem tudo que é da espécie é do gênero, pois a diferença específica não é actual do gênero; mas tudo quanto há no gênero há na espécie. Saber distinguir tais aspectos, no exame dos conceitos de um juízo, é de magna importância.

Paridade e **imparidade.** Quando há comparações, cuide-se se há paridade, ou não. A falta de paridade permite, desde logo, notar um êrro, como exemplificamos anteriormente.

Adequada e **inadequadamente.** Muitas vêzes se toma um conceito adequadamente com o seu conteúdo formal, outras vêzes não. É mister verificar se há essa adequação, ou não. Assim, se alguém fala de uma perfeição da qual um ser participa, é mister verificar se adequadamente se pode predicá-la a outro.

Per se e **per accidens.** Se um ser realiza alguma coisa, note-se se o faz **per se** ou **per accidens.** Um efeito **per se** é o que decorre conexionadamente de uma coisa; **per accidens** é o que resulta de uma conjunção de efeitos que realizam um acontecimento ocasional, como os já exemplificados. Notem-se tais aspectos, quando se trata de uma acção realizada por um agente.

Sempre e **algumas vêzes.** O que se afirma que um ente realiza é alguma coisa que realiza sempre, ou realiza algumas vêzes? A solução dêsse aspecto evita um êrro de raciocínio algumas vêzes bem grave.

Vencìvelmente e **invencìvelmente.** A acção que se afirma de um ente é invencìvelmente realizada por êle, ou não? Da solução dêsse aspecto, as conclusões podem ser outras.

Objectivamente e **subjectivamente.** Afirma-se a presença de alguma consa. É tal presença objectiva, fora de nossa mente, ou apenas em nossa mente?

Realmente e **racionalmente (idealmente, representativamente.** O que se diz de algo refere-se a algo que há realmente, independentemente de nossa mente, ou é apnas um esquema racional, ideal, ou uma mera representação do nosso espírito?

Positivamente e **negativamente.** O que se afirma de alguma coisa se afirma positivamente, como presença, ou negativamente como ausência? Quando se fala na ilimitação, fala-se no sentido positivo, ou, seja, do que não pode sofrer limites, ou negativamente do que não tem contornos nítidos?

Individualmente e **especìficamente.** O que se afirma ou nega de um conceito corresponde individualmente a êle ou à sua especificidade? E se à sua especificidade, se é da sua essência ou não, se substancial ou accidental.

Substancial e **accidental.** É esta uma das primeiras providências no exame de qualquer predicado a um sujeito. Se êste pertence à sua essência, pertence à sua substância, ou se é alguma coisa que lhe acontece, accidentalmente portanto. Tal distinção facilita conclusões mais seguras.

Acêrca de alguns e **acêrca de todos.** O que se diz ou se nega do sujeito, diz-se acêrca de todos os que entram na sua extensão, ou apenas de alguns?

Essencialmente e **accidentalmente.** É o mesmo de substancialmente a accidentalmente.

Segundo a coisa por nós conhecida ou **segundo o modo como conhecemos a coisa.** O que se afirma de alguma coisa, afirma-se apenas pelo conhecimento que temos da coisa, como existente, ou se refere ao modo pelo qual conhecemos a coisa? Saber que há o objecto A é distinto do saber que temos da coisa.

Espontâneamente e **reflexivamente.** Afirma-se que alcança o sujeito um determinado conhecimento? É êste espontâneo ou reflexivo.

Mediatamente e **imediatamente.** A conclusão, que se afirma ter alcançado, é mediata, realizada por meios especulativos; ou imediata, dada espontâneamente. A afirmativa pode ser verdadeira se fôr considerada apenas um dos pólos da distinção.

Directamente e **indirectamente.** Assemelha-se ao anterior.

Experimentalmente e **reflexivamente.** De que modo é tal conhecimento obtido? A distinção permite aceitar uma conclusão, ou negá-la?

Aprioristicamente e **aposterioristicamente.** O que se afirma, ou nega, é dado como obtido aprioristicamente, sem uma verificação, uma demonstração, ou aposterioristicamente, após a verificação de vários aspectos? O valor da conclusão está condicionada muitas vêzes à maneira de considerar tais aspectos polares.

Realmente e **ilusòriamente.** Note-se se a afirmação se refere a alguma coisa real ou apenas ilusória.

Actualmente e **potencialmente.** Verifique-se se o afirmado é algo actual ou potencial do sujeito.

Ontològicamente e **lògicamente.** O que se diz pertence ao conceito ontológico, ou ao meramente lógico do sujeito. Quando se diz que ser é gênero supremo, diz-se lògicamentet e não ontològicamente, porque, como tal, ser não é gênero.

Compositivamente e **justapostamente.** Quando se trata de conceitos colectivos ou que se referem à totalidade, note-se se os elementos componentes são compositivos ou meramente justapostos, ou sejam, agregados.

Quando se trata de uma **totalidade** deve-se verificar qual espécie de **totalidade.** Devem-se aproveitar as distinções que examinamos ao tratar do **todo** e da **parte.**

Implìcitamente e **explìcitamente.** O que se diz é implícito, ou explícito?

Pròpriamente e **impròpriamente.** O que afirmamos de um sujeito, fazemo-lo pròpriamente, ou impròpriamente? O exame dêsse aspecto permite concluir com mais segurança.

Simpliciter (absolutamente) e **secundum quid (relativamente à qüididade).** O que se diz ou se nega de alguma coisa, é feito de modo absoluto ou relativo? Afirmando-se o mal de alguma coisa, afirma-se absolutamente ou relativamente?

Necesàriamente e **contingentemente.** O que é afirmado é necessàriamente do sujeito, ou é contingentemente dêste? É necessàriamente hipotético, ou simplesmente?

Eminentemente e **potencialmente.** Quando se afirma que alguma coisa contém ou pode conter outra, contém-na ou eminentemente, ou potencialmente, ou virtualmente, ou não?

Totalmente ou **parcialmente.** Toma-se quanto ao todo ou quanto à parte, o que se afirma ou se nega?

Ex parte e **ex toto.** A mesma relação acima descrita.

Deficientemente e **indeficientemente.** Afirma-se como falta, como ausência de alguma coisa que devera ter, ou não?

Concretamente e **abstractamente.** Toma-se o conceito concretamente; ou, seja, referindo-se à forma e à matéria, ou apenas à forma?

Próximo e **remoto.** O que se afirma ou nega é próximo ou remoto à coisa da qual se afirma ou nega?

Distributivamente e **colectivamente.** O qûe se afirma ou nega, afirma-se ou não de cada elemento de um modo ou apenas do todo?

Anàlogamente ou **unìvocamente.** O que se afirma, faz-se unìvocamente? Pertence, em sua plenitude, ao conceito que recebe a afirmação, ou é apenas analògicamente que tal se afirma?

Sob a mesma razão ou **sob razão diversa.** O que se diz de um e de outro, se diz sob a mesma razão, ou sob razão diversa?

Negativamente e **precisivamente.** O que se afirma, afirma-se em separado, ou unitivamente?

Determinadamente e **indeterminadamente.** O que se afirma de um conceito é afirmado determinadamente a todos os que compõem a sua extensão, ou indeterminadamente?

Com obscuridade e **com clareza.** O que se afirma decorre da obscuridade do nosso conhecimento, ou da clareza do mesmo?

Pròpriamente dito ou **impròpriamente dito.** O conteúdo conceitual afirmado ou negado é tomado em seu sentido próprio ou não, e o que se afirma ou nega se faz de modo pròpriamente dito, ou impròpriamente dito?

Quanto a si ou **quanto a nós.** O que se diz de uma coisa é feito quanto a ela em si mesma, ou quanto ao que dela conhecemos?

Êstes exemplos de polaridades de distinção servem para familiarizar o estudioso no exame dos argumentos, facilitando-lhe a mais nítida compreensão do que está em foco, evitando, conseqüentemente, erros comuns que são evitáveis.

DA DISPUTA ESCOLÁSTICA

Reproduzimos, abaixo, uma síntese realizada por Gredt em sua "Elementa Philosophiae" I, pág. 73, que ilustra perfeitamente as regras de proceder na disputa escolástica:

"A disputa escolástica é a disputa **na forma (in forma)**; ou, seja, na qual rigorosamente se observa a forma silogística. Distingue-se da disputa vulgar **extra formam**, e da disputa **socrática**, que consiste em interrogações, por meio das quais se deduz o que pouco a pouco vai concedendo o adversário.

O **munus defendendi (a função da defesa)**. Na disputa escolástica, defende-se um argumento em forma silogística. Examinam-se as premissas, concedem-se as verdadeiras **(concedo)**, negam-se as falsas **(nego)**, distinguem-se as ambíguas **(distinguo)**. Se é vicioso o silogismo, nega-se a conseqüência. Se surge uma distinção, precisa-se sôbre o que ela cai, se sôbre as premissas, se sôbre o predicado ou se sôbre o sujeito. Se se distingue a maior, contradistingue-se a menor, e negam-se o conseqüente e a conseqüência. Se a distinção fôr apenas na maior ou na menor, distingue-se o conseqüente.

O ***munus arguentis*** *(a função do que argúi)*. O argüente deve provar as proposições que são negadas pelo defendente. Para ilustrar melhor o método vamos reproduzir o **esquema de disputa escolástica** que nos oferece Gredt no livro citado.

"**Defendente:** — A tese a ser defendida é a seguinte: "A verdade principalmente, e **a priori**, está no intelecto"; o que explico e provo...

E realiza a prova.

Argüente: — Contra a tese que foi oferecida: "A verdade principalmente..., proponho o argumento: A verdade, principalmente e **a priori,** não está no intelecto; logo, a tese é falsa.

Defendente: — A verdade, principalmente e **a priori,** não está no intelecto; portanto, a tese é falsa.

Nego antecedente; deves provar.

Argüente: — Provo antecedente: o que está **a priori** no intelecto é algo subjectivo. Ora, a verdade não é algo subjectivo; logo, não está **a priori no intelecto.**

Defendente: — O que está **a priori no** (repete integralmente o argumento). — O que está **a priori** no intelecto é algo subjectivo. Concedo a maior. — Ora, a verdade não é algo subjectivo. Distingo a menor: A verdade ontológica não é... concedo a menor; a verdade lógica não é... nego a menor. — Logo, a verdade **a priori** não está no intelecto. Distingo o conseqüente: a verdade ontológica não é... concedo conseqüente; a verdade lógica não é... nego conseqüente. E explico a distinção: a verdade lógica é a adequação entre o intelecto e a coisa, portanto alguma coisa subjectiva; a verdade ontológica é a adequação da coisa com o intelecto, portanto algo objectivo ou **extra** intelecto.

Argüente: — Ora, a verdade lógica não é algo subjectivo. Portanto, a verdade **a priori** não está no intelecto, e a tese é falsa.

Defendente: — O que está no objecto... (repete integralmente o argumento). O que está no objecto não é algo subjectivo. Distingo a maior: O que está no objecto formalmente não é... concedo a maior. Ora, a verdade lógica está no objecto. Contradistingo a menor: a verdade lógica está no objecto formalmente, nego a menor; ... está no objecto fundamentalmente, concedo a menor. Portanto, a

verdade lógica não é algo subjectivo. Dada a distinção, nego o conseqüente e a conseqüência. E explico a distinção...

Argüente: — Ora, a verdade lógica está no objecto formalmente. Portanto, a verdade **a priori** não está no intelecto, e a tese é falsa.

Defendente: — Ora, a verdade... nego a menor apresentada; precisas provar.

Argüente: — Provo a menor apresentada; a verdade lógica está no objecto como efeito em causa eficiente. Ora, o efeito está na causa eficiente formalmente; logo, a verdade lógica está no objecto formalmente.

Defendente: — A verdade lógica está... (repete integralmente o árgumento). A verdade lógica está no objecto como efeito na causa eficiente. Distingo a maior: como em causa eficiente total e unívoca, nego a maior; como em causa eficiente parcial e análoga, concedo a maior. — Ora, o efeito está na causa eficiente formalmente. Contradistingo a menor: na causa eficiente formalmente. Contradistingo a menor: na causa eficiente total e unívoca, concedo a menor; na causa eficiente parcial e análoga, nego a menor. — Portanto, a verdade lógica está no objecto formalmente. Dada a distinção, nego o conseqüente e a conseqüência..."

Notamos aí diversas polaridades de distinção, que devem ser consideradas para futuras análises. São as seguintes:

Verdade lógica — et — **verdade ontológica**

Sempre que se fala da verdade, deve-se procurar precisar de que verdade se fala: se da lógica, da ontológica, da material, da concreta, etc.

Formalmente — et — **fundamentalmente**

Já temos, muitas vêzes, apontado essa polaridade, porque o modo de ser de uma coisa pode ser apenas formal ou,

então, fundamentalmente, ou seja, realmente fundado em algo da coisa.

Causa eficiente total — et — **causa eficiente parcial**
e unívoca **e análoga**

O efeito está contido de certo modo (formalmente) na causa eficiente (a causa que o faz), mas pode estar de modo total e unívoco ou, então, parcial e análogo.

NOTAS SÔBRE A DISTINÇÃO

Verdadeiramente foi, a distinção como Teoria e Técnica, o marco elevado que a escolástica construiu. Se chegou a alcançar a alguns aspectos especiosos, com distinção de quinta-essência, que alguns filósofos menores realizaram, trazendo, com isso, elementos para corroborar as acusações de alguns opositores da filosofia medieval, por outro lado realizou o que de mais grandioso já havia alcançado o pensamento humano, nessa **análise infinitesimal** do conceito, que é análoga à que a matemática, depois, iria realizar em relação ao número.

Ora, há, na Filosofia, as mesmas atitudes que há na Política, no seu sentido mais vulgar, porque há, naquela, também, um proceder vulgar à semelhança desta.

É fácil, na Política, atacar-se qualquer pessoa, até quando procede bem, e que tende para os melhores fins. Nunca houve governante por mais sábio e por mais competente, que não fôsse salpicado pela lama dos acusadores. Também assim acontece na Filosofia. O método das distinções, que é fundamental para o mais recto pensar, sofreu as mais acerbas críticas. E por quem- Precisamente por aquêles que nunca foram capazes de compreendê-lo bem, nem tampouco de saber usá-las. Ainda, aqui, temos uma aplicação da famosa fábula da rapôsa e as uvas. Bastava apenas tomar um outro exemplo deficiente de filósofos menores e apresentá-los como o que mais alto havia realizado a escolástica, e atirar depois a pecha de especiosa e falsa à distinção. Na verdade, porém, todos os argumentos esgrimidos

nestes quatro últimos séculos contra as distinções, já haviam sido refutados com antecedência, bem como os mais funestos erros filosóficos já estavam, também, refutados por séculos de antecedência. O **distinguo, concedo**, o **nego**, o **transmitto**, o **subdistinguo**, etc., foram ridicularizados por todos os deficientes dêstes quatro séculos, por medíocres filósofos famosos, por personalidades proclamadas como superiores, que, na realidade, não passaram de falsos ídolos adorados por uma multidão de sub-intelectuais deficientes. Uma revisão da Filosofia, feita naturalmente com base sólida, faria descer do pedestal muita personalidade tomada hoje nas universidades como exemplares do verdadeiro e são filosofar. Muita **divindade** da cultura tomaria o seu lugar no lixo da Historia, e deplorar-se-ia o tremendo esfôrço inútil de tantos em procurar dar relêvo e valor ao que não tinha, infundido nas mentes desprevenidas da juventude as mais dissolventes idéias, que culminaram no agnosticismo, no cepticismo até o seu extremo, que é o desesperismo moderno, contando-se, ainda, a desconfiança que mereceu o filosofar de muitos, a ponto do têrmo **filósofo** tomar um sentido pejorativo. Nunca se assistiu a maior trabalho destructivo que êsse, realizado em nome da cultura, por falsos sacerdotes do saber, que inocularam o germe da desconfiança, que frutificou no que vemos hoje. Quanta personalidade duvidosa, transformada em oráculo da filosofia, premiada, ovacionada por tantos falsos sábios. As maiores obras filosóficas não se encontram às mãos. Todos os que desejam estudar sèriamente a filosofia têm uma dificuldade imensa para obter os textos dos mais conspícuos filósofos, enquanto o **lixo da filosofia** esplende em edições constantes, em comentários dos seus corifeus, e são apresentados à juventude como os verdadeiros luminares do espírito humano.

Desejamos chamar a atenção do nosso leitor para a nossa posição neste assunto. Deve-se considerar o processo filosófico como um patrimônio da humanidade. Não se pode desprezar o trabalho de budistas, por que não somos budistas, ou o de protestantes porque não somos protestantes, ou

o de católicos por não sermos católicos. O que se pede, como amantes do saber filosófico, é o que contribuíram êles para a Filosofia. E o que êles contribuíram pertence ao patrimônio do saber humano. Não podemos deixar de considerar as grandes contribuições realizadas, e devemos conservá-las e transmiti-las aos nossos discípulos, para que êstes continuem nas linhas mestras traçadas pelos grandes realizadores, a levar avante o facho do progresso filosófico, que há, que se dá e que existe, apesar daqueles que pensam que a filosofia nasceu desde logo completa e esgotou-se totalmente na obra dos filósofos gregos maiores.

Há ainda muito que solucionar, muito que resolver. Há uma problemática que está a exigir o empenho e o esfôrço de grandes estudiosos para solucioná-la, ou para propor novos mas legítimos problemas, que encontrem, no futuro, novas soluções.

* * *

Para que a distinção seja feita com eficiência, impõe-se algumas regras que jamais devem ser esquecidas:

1) A fundamental é a suspicácia quanto aos têrmos componentes de um juízo ou das premissas de um silogismo.

a) No exame do juízo é mister considerar como é tomado o **sujeito**, se formalmente, se materialmente. Tanto num caso como noutro, se tomado total ou parcialmente, se tomado em que acepção, em suma.

b) A suplência que pode exercer o verbo em relação ao sujeito, segundo as normas já examinadas no estudo das **suppositiones.**

c) O predicado em que sentido é tomado: materialmente ou formalmente, qual acepção tem; accidental ou essencial. Que espécie de conversão permite com o sujeito, ou seja, qual ou quais espécies de conversão são possíveis no juízo.

d) É tomado o predicado adverbialmente? Sofre o verbo alguma função adverbial, que indica uma modalidade da predicação? Se modalmente tomado não é da essência do sujeito, mas pode ser uma propriedade dessa essência. Verifique-se. É êste um ponto de magna importância, porque o que se diz do sujeito pode dizer-se de muitas maneiras e algumas podem ser verdadeiras sob um ângulo e não sob outro. O máximo cuidado na análise dos juízos segundo essas regras habilita a pouco e pouco o estudioso de Lógica e de Dialéctica às mais subtis distinções, e evita os erros que são freqüentes.

2) É de um silogismo que se trata? Então a análise formal deve preceder a análise material. Verifique-se, em primeiro lugar, o têrmo médio, e se é tomado sempre na mesma acepção, e se é, pelo menos, uma vez universal. Verifique-se o sujeito, e também o predicado, se estão tomados sempre na mesma acepção. Em suma: apliquem-se as regras do silogismo ao exame formal. Materialmente, execute-se o exame das acepções e das distinções possíveis.

3) A lista das polaridades por nós assinaladas podem ser copiadas e servirem de ponto de referência para a análise de um enunciado. Examine-se a possibilidade de aplicação de algum ou alguns ao silogismo; se cabem ou não as distinções possíveis. Observando-se estas normas é fácil descobrir as distinções e verificar, fàcilmente, sua adequação.

Lembremo-nos que a maestria dos escolásticos no uso das distinções foi alcançada através de muitos exercícios e sacrifícios.

É um êrro considerar as primeiras dificuldades como insuperáveis. Também outro êrro consiste na impressão errônea que se tem de nossa capacidade de subtileza, quando, nos primeiros contactos com as distinções, notamos que não havíamos percebido o que outros perceberam. Ninguém consegue alcançar um grau elevado de subtileza, senão habitualmente, e à custa de muito exercício para desenvolver a acuidade mental.

Só o continuado, persistente e devotado estudo às distinções nos pode dar o grau elevado de acuidade. Ao alcançarmos êste, verificamos que a Lógica e a Dialéctica não são apenas instrumentos para o bom uso da inteligência, um mero **organon**, mas também uma fonte criadora de idéias, pela descoberta constante de **juízos virtuais**, insuspeitados de início, e que terminam por dar uma clareza e uma profundidade aos nossos conhecimentos, que nem de leve poderíamos prever no início.

Devem-se aproveitar tôdas as horas de lazer para levarmos avante tais exercícios, cujos frutos são os mais elevados que poderíamos desejar.

Considere-se, ainda, que a prática escolástica das distinções não esgotou tôdas as possibilidades. Há ainda muitas a continuar. A análise filosófica ainda não chegou ao têrmo, e se hoje estamos numa época em que se exige uma concreção dos elementos que a análise nos concedeu, deve ela servir como ponto de partida para novas e proveitosas análises. É o que pretendemos fazer e estamos certos de tê-lo feito em grande parte em nossa "Filosofia Concreta".

Devotamo-nos, ademais, a provar aos incrédulos que a Lógica e Dialéctica, conduzida como preconizamos, são criadoras, e nos dão os mais seguros dados para, fundados nêles, podermos empreender as mais ricas e productivas análises.

EXEMPLO DE DEFESA DE UMA TESE SÔBRE A DEDUCÇÃO

Damos a seguir um exemplo de defesa de tese, seguindo o *método heurístico, que compendiamos* de Salcedo.

A tese é: **O raciocínio deductivo pode gerar uma certeza verdadeira e nova.**

Trata-se de defender a tese acima exposta. Como vimos, a primeira providência consiste no exame do nexo dos têrmos empregados no enunciado da tese.

Um juízo é **singular** quando é êle obtido pela experiência. É êle **universal** e **necessário**, quando, considerando-se apenas a experiência, esta não pode justificá-lo.

Raciocínio chama-se à operação da mente pela qual, instituída a comparação entre duas idéias com uma terceira, *conhece-se, delas,* a *identidade* ou a *diversidade que há* entre elas. Assim também definia Aristóteles: "Processo pelo qual, postas duas premissas, delas se segue algo necessário, já contido naquelas."

O raciocínio chama-se **deductivo** se de premissas mais universais atinge-se a um conseqüente menos universal. Pode-se, *na* verdade, no *raciocínio deductivo, distinguir-se uma* tríplice ordem de apreensão:

a) apreensão ou mediata ou imediata da identidade ou discrepância dessas idéias com a idéia significada pelo têrmo médio.

b) Apreensão imediata da conseqüência; cuja idéia deve ser imediata, sem necessidade de realizar-se um processo **in infinitum.**

c) Apreensão imediata do conseqüente na própria apreensão, e decorrente da mesma apreensão da conseqüência.

Segundo a fonte da qual se obtém o antecedente, divide-se o raciocínio deductivo em:

1) **Puro,** quando cada premissa é analítica ou evidente de per si. Tal raciocínio não depende da experiência, a não ser quanto à cognição dos têrmos.

2) **Empírico,** quando cada premissa é uma proposição apenas captada da experiência. Ora, como a nossa experiência só pode atingir os concretos singulares, tal deducção requer, pelo menor, uma premíssa universal. Mas, tal raciocínio só pode dar-se por meio de um silogismo expositório, que é aquêle em que o têrmo médio é singular. Conseqüentemente, é uma inducção incompleta. Finalmente, pode ser:

3) **Misto,** quando uma premissa é experimental e outra verdadeiramente analítica, ou seja, independente da experiência.

Passamos agora ao **status quaestionis.** Quanto à **deducção,** longa é a controvérsia que se observa na Filosofia. Argumentam os opositores: a conclusão de certo modo deve estar contida nas premissas; ou a conclusão é conhecida quando conhecemos as premissas, ou não é conhecida; no primeiro caso, nada de novo se conhece por tal processo; no segundo caso, já que alguma coisa se afirma nas premissas, como poder-se-ia dar na conclusão algum caso particular da mesma coisa não afirmado nas premissas? Ou a deducção cria um novo conhecimento, mas puramente provável, ou cria um conhecimento certo, não novo.

Como então pode ser uma genuína fonte da verdade e da certeza?

A primeira posição não nega absolutamente que a deducção e todo silogismo sejam úteis ou legítimos; concede ainda que são aptos ao conhecimento já adquirido; nega, porém, que tal processo seja apto para estender nosso conhecimento, a não ser de modo ilegítimo, cabendo apenas à inducção êsse papel.

Defendem essa posição os antigos cépticos, fundados nas dificuldades de Platão no **Ménon.** As mesmas dificuldades foram repetidas, depois, por Sexto Empírico e ainda por Stuart Mill, como veremos.

Bacon de Verulam afirmou, ademais, em sua "Instau ratio Magna", a nulidade do silogismo e seu desvalor para a ciência, embora útil na vida quotidiana. Também escreveram contra o silogismo Descartes, Petrus Ramus, Lutero, Comte, Stuart Mill, Spencer e todos os positivistas e empiristas, que negam o raciocínio deductivo. E tudo isso decorre da maneira falsa que têm tais autores de considerar as idéias universais. Conhecer universalmente, em tais autores, é conhecer todo indivíduo em particular, não segundo a compreensão, mas segundo a extensão. Ademais, negam a diferença radical entre o intelecto e os sentidos. Da mesma posição é Kant e seus seguidores, Schleiermacher Beneke, etc.

Os existencialistas também negam todo valor ao raciocínio deductivo, e até na Igreja, nos **tradicionalistas,** encontramos adversários.

Em oposição a essas sentenças, temos a que afirma que o raciocínio é apto, por sua natureza, a criar novo e certo conhecimento. Não nos casos em que a conclusão está claramente contida (compreensivamente) nas premissas, como **o homem é animal, logo é substância;** mas há muitos casos em que a conclusão só virtualmente está contida nas premissas. O efeito está contido virtualmente na causa. Assim, quando conhecemos a causa, não conhecemos por isso o efeito; e só o podemos através de uma nova operação; ou, seja, podemos ter uma nova e verdadeira cognição.

Passa agora a provar a tese. Apresentava Stuart Mill, em defesa de sua posição, o seguinte argumento em seu "A system of Logic...":

"Todo homem é mortal; ora, o duque de Wellington é homem; logo, é mortal. Ao proferir a maior, ou sei a verdade da conclusão ou não sei. Se sei, é inútil o processo; se não sei, é ilegítimo propor-se a maior com aquela generalidade; portanto, o processo não vale para novo e certo conhecimento."

A tal argumento fàcilmente se responde: a objecção tem fôrça na ordem da extensão, se a generalização fôsse apenas uma mera totalização de todos os casos particulares. Neste caso, não se poderia afirmar com plena generalidade que todos os homens são mortais, e, conseqüentemente, não se poderia saber se o duque de Wellington é mortal; mas, na ordem da compreensão, perde tal argumento tôda a fôrça, porque a maior não é uma mera soma das experiências, mas é a exposição de algo que pertence à natureza específica.

Nas Ciências, verifica-se o emprêgo constante do raciocínio deductivo com capacidade criadora de novos e verdadeiros conhecimentos. É o que se verifica nas Matemáticas, na Psicologia, na Cosmologia, e em geral na Filosofia, incluindo a Teodicéia.

Para que o raciocínio deductivo seja a fonte de novas e certas cognições, impõem-se três coisas: um meio de conhecer a verdade nova; um meio conexo com a verdade necessária, e que essa conexão necessária do meio com a verdade revele-se claramente à mente. Ora, se tais coisas (tôdas) se dão no raciocínio deductivo, tal raciocínio é fonte certa e nova de cognição.

Provemos essas premissas:

A) Adquire-se nova cognição: pelo **raciocínio puro:** 1) Verdades imediatamente evidentes subordinam outras verdades; ora, isso gera nova notícia, de dependência de ordem das verdades entre si.

2) Capta relações entre essas verdades, que por si sós e imediatamente, ou só pela análise ou comparação das idéias não são para nós evidentes, como as conclusões da Metafísica pura.

B) **Raciocínio empírico** — neste raciocínio, só quando se aplica aos *princípios sintéticos, conhecidos pela inducção*, ou aos indivíduos, ou às espécies, e assim, conhecida a natureza de algum objecto, deduz-se suas qualidades, propriedades, etc., quando essas não foram captadas através da cognição experimental.

C) **Raciocínio misto** — 1) Cognições experimentais, subordinadas aos princípios analíticos. 2) Capta nos objectos da experiência suas relações, as quais não podem ser captadas apenas pela experiência, enquanto se aplica ao objecto suas relações, que são conhecidas entre as idéias, como, por exemplo, as conclusões da matemática aplicada. Da experiência, captam-se as leis universais, quer físicas, quer morais; ou, seja, dos efeitos deduz-se a existência da causa.

O raciocínio é um meio conexo com a verdade; ou, seja, das premissas verdadeiras segue-se a verdade. Esta parte não é mister demonstrar. Demonstrar é obra de algum raciocínio, pois já é suposta a infalibilidade do raciocínio, o que daria lugar a uma **petitio principii.** Entretanto, não exige *demonstração, mas apenas uma declaração;* da natureza do raciocínio revela-se, evidentemente, que só se pode deduzir a verdade de premissas verdadeiras.

A necessária conexão do meio com a verdade pode ser conhecida de modo certo. 1) Se as premissas são verdadeiras, pode-se, na verdade, conhecer as verdades delas decorrentes, ou que nelas estão inclusas. Mas, se as premissas não são imediatamente, mas mediatamente evidentes, a verdade delas mostra-se por resoluções às primeiras verdades

evidentes, nas quais aquelas estão, ou nelas têm sua sistência.

2) Se o raciocínio é legítimo; ou, seja, recto, pode-se certamente conhecer apenas pela atenção da mente à forma do raciocínio, presente nêles o princípio fundamental, o princípio de identidade e de discrepância com uma terceira posição.

Vejamos agora as objecções e as respostas que elas merecem.

O argumento clássico é o fundado na passagem do **Ménon** de Platão, que se pode resumir do seguinte modo: Quem pelo raciocínio inquire alguma coisa, ou sabe o que inquire ou não sabe; ora, se sabe, é inútil inquirir, se não sabe, frustrada está a sua inquirição, porque, neste caso, ignorava o que pergunta; logo, o raciocínio não é fonte de conhecimento.

Terçaram êste argumento os cépticos gregos, e também os cépticos modernos. Mas, todo êrro está na disjunção, que é imperfeita, pois há uma terceira possibilidade e não apenas duas. E essa terceira é: ou sei virtualmente **(virtualiter)** não, porém, formalmente **(formaliter).**

Contudo, um objector poderia ainda apresentar o seguinte argumento: mas a conclusão, antes do raciocínio, é conhecida formalmente, pois é conhecida formalmente a conclusão antes do raciocínio, por quem é interrogado sôbre tudo, e responde sem hesitação; ora, tanto a criança como um ignorante, interrogado por uma série convenientemente ordenada de coisas, que nunca se desdigam, respondem sem hesitação e rectamente; logo, a conclusão é conhecida formalmente antes do raciocínio.

Sim, é verdade, quanto às ilações imediatas, não quanto às mediatas, pois nestas nem sempre se vê a verdade contida em seus têrmos.

Outra objecção é a seguinte: O fim deve ser conhecido antes dos meios; ora, a conclusão tem razão de fim, o raciocínio o de meio; logo, a conclusão deve ser conhecida antes do raciocínio.

Que o fim deve ser conhecido antes do meio, quando suficiente para escolher os mesmos meios, concede o defensor da tese. Que deva ser conhecido perfeitamente, nega.

Veja-se êste argumento de Stuart Mill: Ao proferires a maior, ou conheces a conclusão ou não conheces; ora, se se dá a primeira situação, o processo é inútil; se se dá a segunda, o processo é ilegítimo.

O argumento de Stuart Mill, como também o de Kant, peca pela disjunção falsa. Há uma terceira possibilidade: **ou sei virtualmente; não, porém, formalmente.**

Mas objectam: Contudo deve ser conhecido formalmente. Pois saber que o homem é mortal, é saber que Pedro, João e o Duque de Wellington são mortais; portanto, deve saber formalmente, antes da conclusão, que o duque de Wellington é mortal. Nestas condições, todo o processo deductivo é inútil.

A premissa maior desta objecção é tôda ela fundada na doutrina nominalista, a qual é fundamentalmente falsa.

Mas prossegue o objector: Ambas premissas, tomadas simultâneamente, contêm formalmente a conclusão; logo, antes da conclusão conheço já a mesma formalmente.

Responde o defendente da tese: Contêm e as manifestam, quando em sua mútua relação são conhecidas, concede; antes, nega; contradistingue a menor: devem antes ser conhecidas em sua relação mútua, nega; que separadamente devem antes ser conhecidas, concede.

O objector prossegue: para que a deducção dê conclusão certa, deve-se demonstrar tôdas as regras dialécticas; ora, não podem ser demonstradas senão pela mesma deducção; logo, sem **petitio principii** não se pode certamente constatar a verdade da conclusão.

Responde-se: Para que a deducção dê conclusão certa, devem ser conhecidas as regras da deducção de algum modo pela lógica natural e por evidência quase imediata como certa, concede; que sejam tôdas demonstradas por estricta demonstração, subdistingue: que para o valor da demonstração não sejam antes conhecidas, nega; que para certos casos subtis, em que não se tenha certeza científica, mas apenas natural, ou mesmo formal, concede.

Compendiamos assim em têrmos gerais a defesa da tese feita por Salcedo, seguindo o método heurístico, tão usado pelos escolásticos.

COMENTÁRIOS

É de notar que os maiores adversários da deducção sejam, por sua vez, os maiores defensores da inducção, sem contudo terem apresentado em favor desta os melhores argumentos que foram, na verdade, oferecidos por aquêles, que defendem também a posição que mais atacam.

Todo o êrro dos que acusam a inducção está precisamente na disjunção falsa, que tantos filósofos modernos de notoriedade e fama, usaram em seus argumentos. Há **juízos virtuais**, que estão potencialmente, portanto, inclusos em todo juízo analítico. Ora, a captação de tais juízos exige uma mente bem ordenada e segura, e não é fácil captá-los. Sem dúvida, tudo quanto o homem pode pensar já está, de certo modo, na ordem das coisas naturais ou sobrenaturais, por captar sua presença ou por captá-la deficientemente. Todos os juízos virtuais da geometria já estavam contidos, como possibilidades eidético-noéticas para o homem nas próprias figuras geométricas que a sensibilidade poderia captar e o intelecto poderia abstrair, e dêles deduzir as leis. O homem não cria o saber, mas o desvela. Há uma grande ciência que nos antecede. Chamavam-na os pitagóricos de grau superior de **Mathesis Suprema.** O homem, êsse peregrino do saber, êsse viandante, por sua sêde de conhecimento, descobre, desvela a verdade. Não criamos o saber, mas *o descobrimos. A verdade já está dada de todo sempre.* A Filosofia é apenas êsse árduo e dinâmico trabalho do homem em busca do saber, que é a Mathesis Suprema. Por isso Pitágoras chamava a si mesmo de **filósofo,** amante do saber. A Filosofia é essa longa caminhada, essa longa descoberta,

sujeita a todos os azares e aventuras, que oferece o caminho do conhecimento.

A deducção é apenas uma operação, pela qual extraímos os juízos virtuais particulares, contidos em juízos mais gerais. Nós, de nossa parte, em "Filosofia Concreta", como nesta obra, demonstramos como se pode usar um método que é ora inductivo, ora deductivo, ora dialéctico, com tôdas as fases e tôdas as providências que se podem tomar; em suma, um método concreto, que busca os juízos virtuais particulares que podemos extrair dos gerais, como também a busca dos juízos gerais que podemos extrair dos particulares, quando os comparamos com têrmos médios, que nos podem abrir novas veredas. Na análise que fizemos do têrmo **Direito**, em "Filosofia Concreta", mostramos como era possível, apenas empregando de início a via analítica no exame do têrmo, enveredar, depois, por alterações da via analítica e da sintética, alcançar a construção de tôda uma filosofia do direito, fundada em bases apodíticas, pois o nexo de necessidade é muitas vêzes captável por nós.

Nossa posição consiste na busca constante da filosofia positiva (não positivista), no bom sentido que lhe davam os antigos. Não somos partidários de modas filosóficas, porque a Filosofia, para nós, como a matemática, dispensa tais modas sujeitas ao historicismo dos esquemas, que leva o homem a formular apenas juízos assertórios, que revelam apenas pontos de vista, e não a conquista sólida científica, no bom sentido do têrmo, que almejamos para o são filosofar. É verdade que essa posição aparece aos espíritos sobremaneira estéticos, como uma restricção à capacidade criadora. Mas, enganam-se. A restricção será apenas da capacidade estética, não da verdadeiramente criadora, que é a do saber mais elevado, que a Filosofia positiva oferece e oferecerá através dos séculos para o homem.

A TEORIA DO JUÍZO DE TOMÁS DE AQUINO

Pela primeira apreensão, o espírito **habet similitudinem rei intellectae**, capta (tem alguma similitude intelectualmente da coisa). Ora, tôda cognição se faz por alguma semelhança que há na coisa com os esquemas acomodados, ou seja pela assimilação. A máxima **omnis cognitio fit per aliquam similitudinem**, que tôda cognição se realiza por alguma similitude, é também uma comprovação da psicologia moderna. Quando Empédocles afirmava que só o semelhante pode conhecer o semelhante, tomava a semelhança num sentido muito restricto, concluindo que só a água poderia conhecer a água, só a terra poderia conhecer a terra, só o ar conhecer o ar, só o fogo conhecer o fogo. No entanto, o esquema acomodado nos explicaria a tese da similitude, sem cair nas dificuldades que decorram da concepção de Empédocles, que levou a muitos afirmar que o **nous** teria de ser necessàriamente material para poder conhecer a matéria e suas manifestações. Sem dúvida que Empédocles era pitagórico, e conta a lenda que foi discípulo de um filho de Pitágoras. Ora, o pitagorismo afirmava a espiritualidade do **nous** e também a similitude como fundamental em tôda cognição. Parecia haver uma contradição fundamental. Contudo, a concepção dos esquemas noéticos evitaria essa contradição como se vê. Posteriormente, Aristóteles afirmou que a alma de certo modo era tudo (**animam est quo dam modo omnia**, dos escolásticos) era a afirmativa de que dispõe ela de uma esquemática capaz de acomodar-se de tal modo a tornar assimilável tudo; ou seja, uma esquemática capaz de captar a inteligibilidade de tôdas as coisas, propor-

cionadamente aos esquemas acomodados. Dêste modo, a teoria esquematológica, que seguimos, explica não só a possibilidade cognoscitiva de tudo quanto é, como também a proporcionalidade do conhecimento, relativo, portanto, à esquemática, prèviamente disposta ao conhecimento.

A tese empirista fundamental da concepção de Tomás de Aquino é **horum autem cogniti in nobis ex sensu oritur** (tôda cognição em nós tem sua origem nos sentidos); conseqüentemente **scientia nostra a sensu oritur** (a nossa ciência tem sua origem nos sentidos) (Q. D. de Ver. p. 10 a.6 "sed contra" 2), o que é também tese da esquematologia moderna. Temos aqui a **simplex aprehensio** (a apreensão simples) sobre a qual se realiza, posteriormente, (a segunda operação do **nous**) um retôrno, um **reditus** ou **reflexio**, que revela a natureza activa do **nous** (**natura actus** ou **natura principii activi**), da qual resulta um assentimento (**assensus**), que é o julgado, o juízo.

Êsse roteiro é, porém, lógico e não psicológico. Porque, psicològicamente, o juízo é dado como um todo. A operação judicativa do **nous** (em suas modalidades lógicas) realiza-se **a posteriori**, como veremos, e aliás temos demonstrado em nossas obras de Noologia, pois, na verdade, o juízo é um **intelligibili in sensibilis**, é um inteligível que já está no sensível, que captamos por uma operação imediata, mas que é construído, depois, em seu enunciado lógico. Assim, o-li-vro-que-está-sôbre-a-mesa é um todo que apreendemos numa operação simples, na **prima operatio mentis**, na primeira operação do **nous**, na **simplex aprehensio**, uma possibilidade que o **nous** actualiza e enuncia lògicamente, atribuindo ao **sujeito** (já um conceito lógico) **livro**, o **predicado** (outro conceito lógico) **está sôbre a mesa.** Contudo, antes da construcção dos conceitos não é possível a construcção do juízo lógico, pois o acto judicativo consiste na operação de atribuir ou não o predicado ao sujeito. Mas, o **juízo virtual** está dado em tôdas as coisas, **aguardando** a assimilação judicativa, sôbre a qual falaremos oportunamente.

Na operação judicativa, o **nous non solum habet similitudinem rei** (não só tem a similitude da coisa), **sed etiam supra ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam,** (mas também sôbre essa mesma similitude reflete, conhece e a julga). Importante ressaltar no juízo a **reflexão**, a **cognição** e o **julgamento.** Não é apenas ter a **similitudinem rei**, mas **saber** que a tem, saber que a conhece. E êsse conhecimento é adquirido pela **reflexão**, pelo **reditus** sôbre a coisa (**supra ipsam similitudinem reflectitur**).

A operação judicativa é eminentemente uma **operação.** E operar implica o operador, que opera o acto. Que se nota, então, aqui? Que o conhecimento da similitude implica a operação judicativa. Não é apenas a **simplex aprehensio** que dá o conhecimento (a **cognitio**) mas é a **reflexio** que a dá, é **dijudicando** que conhece, através, portanto, do acto do intelecto, o acto judicativo.

Portanto, a verdade ou falsidade lógicas só podem dar-se no juízo. Não quer tal dizer que não haja uma verdade *ou uma falsidade na* **simplex aprehensio**, pois o acto do sentido pode ser verdadeiro ou falso (ilusório, por exemplo). *Mas a* **verdade lógica**, *pelo menos, só pode estar no juízo.* Esta verdade só a pode conhecer, portanto, o intelecto. Quan*do Aristóteles afirmava na* **Metafísica** *(VI) que só o intelecto* pode conhecer a verdade, que verdade só pode estar na men*te, ou que a verdade só pode estar no cognoscente,* a *tese é* válida nesse sentido, sem que se negue haver uma verdade **extra mentis**, *fora da mente humana.*

Se tomamos o conceito **animal racional e mortal** aplicado ao homem, verificando-se que há similitude entre homem e êsse conceito, só aí há o juízo, porque só aí se julgou que o homem é tal. Esta é, pròpriamente, a segunda operação do espírito. Quando Tomás de Aquino diz: "**in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam**" (e só nessa segunda operação

do intelecto está a verdade e a falsidade, não apenas quando o intelecto tem a similitude intelectual da coisa, mas sòmente quando reflecte, quando conhece e quando julga sôbre essa mesma similitude) é que há o juízo.

Nessa operação, o espírito diz sim ou não (**ita esse in re vel non esse**), assim é na coisa ou não é.

Mas êsse julgar é proporcional ao intelecto, sem dúvida, à sua esquemática. É o que afirma a Esquematologia. Também assim o afirmava Tomás de Aquino ao dizer que o ser conhecido o era segundo **eius proportionem ad rem.** É precisamente aqui que entra a especulação crítica da Esquematologia, porque, neste campo, pode ela contribuir para delimitar precisamente o alcance do nosso conhecimento.

Na apreensão simples, não há ainda o julgamento, não há ainda a afirmação ou não da **conformitas** do conteúdo lógico com a coisa (**res**), afirmam os lógicos. Não há, lògicamente, está certo. Mas o juízo virtual já há em sentido psicológico. É compreensível que a prova que desejamos fazer *exige outras análises, que são imprescindíveis.*

Quando o espírito humano enuncia um juízo, êle evidencia um **nexus** entre o sujeito e o predicado, que já estava na **simplex aprehensio.**

Há uma teoria de Tomás de Aquino que muito nos auxilia para a nítida compreensão da operação judicativa; é a em que êle estuda a relação de uma forma (o predicado) a uma matéria (o sujeito), concluindo que **subjectum tenetur materialiter, predicatum tenetur formaliter** (o sujeito é tomado materialmente e o predicado é tomado formalmente).

É uma tese de Tomás de Aquino, embora muitos tomistas não a aceitem, que a *composição dos conceitos já se encontra* no espírito, não sòmente antes do juízo, mas antes até da apreensão, na forma de **species** (impressa), ou seja, no que na Esquematologia se chamam **esquemas.** A unidade entre o sujeito e o predicado já está realizado na espécie:...

"simul enim (intellectus noster) intelligit totum, continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum et postea predicatum; quia ***secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit"*** (o nosso intelecto interlege simultâneamente, pois, o todo contínuo, não uma parte após outra parte; e semelhantemente intelege a proposição, não primeiramente o sujeito e depois o predicado; portanto, conhece tôdas as partes segundo uma só espécie (esquema) (**Summa contra Gentiles** I c. 55). E na Summa Theologica (I q.58, a.2) expressa também a mesma doutrina, como se vê nesta citação: **Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et praedicatum prout partes unius propositionis et duo comparata secundum quod conveniunt in una comparatione quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile et ideo simul cognoscuntur."**

A mesma doutrina encontramos no **De Veritatis** (q.8 a.14). Ora, outra não é a conseqüência que se extraem dos estudos esquematológicos modernos, em que a observação realizada por Piaget, Jean, Wahl e pelos reflexionistas comprova e justifica. Tais observações vêm comprovar ademais a falta de fundamento da posição racionalista clássica que considerava o juízo apenas segundo o roteiro da Lógica e, naturalmente, caía nas dificuldades (aporias) da posição racionalista que levou, posteriormente, Kant, em sua **crítica a** fundamentar-se nelas.

Mas essas observações de Kant, que estudamos em nosso "As Três Críticas de Kant" eram válidas quanto ao racionalismo e o seu êrro estava ao aplicá-las a todo o filosofar. *Se conhecesse melhor a concepção noológica de Tomás de* Aquino veria desde logo quais os defeitos do racionalismo e também quais as soluções que se poderiam dar ao problema da Metafísica que, dentro dos quadros racionalistas, não têm uma solução.

Somos, por isso, obrigados a penetrar na concepção de Tomás de Aquino. É verdade que êle não nos deu um trabalho sistemático sôbre o juízo. Os estudos que fêz estão dispersos em sua volumosa obra. Mas, graças aos estudos realizados por tomistas de valor, sobretudo por Hoenen, podemos servir-nos de valiosos elementos que favorecem o nosso exame. É portanto, fundados nesses estudos, que examinaremos esta parte da noologia tão importante para o estudo esquematológico, bem como sumamente proveitoso para a justificação da própria metafísica tão malsinada por filósofos menores e deficientes.

Surge aqui uma dificuldade quanto aos juízos negativos, porque nestes há uma **divisio** (divisão, separação entre sujeito e predicado, que é negado daquele, recusado). De que modo se pode dar essa **divisio**, essa dissolução de um conceito composto? Ora, o juízo é uma operação pela qual o intelecto **compõe** ou **divide**, afirmando ou negando. No juízo é pôsto em relação (**comparatio**, de **par**, pôr um ao lado de outro) o predicado e o sujeito, e se procura saber se o predicado **referatur ad rem**, se refere à coisa. Se a resposta é: tal se dá, **ita esse**, é afirmativa, ou, então, **ita non esse**, tal não se dá, é negativa.

No acto intelectivo da **simplex aprehensio** é captado o que há e também, indefinidamente, o que se ausenta. O *juízo negativo é apenas a recusa de uma conformidade entre* o predicado e o sujeito, e todo juízo afirmativo implica **virtualmente** um número indefinido de juízos negativos. A dificuldade é apenas aparente, portanto.

Sabemos que na **simplex aprehensio** o que é captado é o **phantasma** (os dados sensíveis) das coisas.

Para Tomás de Aquino, o **nexus** entre o sujeito e o predicado do juízo futuro já se encontra necessàriamente no **phantasma**, do qual a inteligência abstractora extrai as espécies inteligíveis compostas. Esta afirmativa é corroborada por inúmeros textos, o que seria longo enumerá-los.

Tôda verdade humana está, pois, condicionada, de certo modo, ao **phantasma**. A "**veritas intelligibilis nuda**" (a nua verdade inteligível) **non potest ipsam intelelectus humanus capere** (não pode captá-la o intelecto humano). Estamos aqui no conceito moderno da **Sachverhalt** de Brentano, da **dispositio rei**, do que é dado prèviamente pela coisa ao espírito, para que o conheça **in quod est intelligendum** (*o* que pode ser conhecido). O conhecimento humano é proporcionado à capacidade de inteligir **(fit secundum vim intellectualis** ***luminis*****)** (*é feito segundo a fôrça da luz intelectual*).

Todo o nosso conhecimento é assim proporcionado ao **phantasma**. Há, assim, um retôrno, um verter-se ao phantasma. Assim só conhecemos partindo dêle e referindo-nos a êle. É a característica do saber humano. É mister **inspicere in phantasmate**, captar nêle as espécies inteligíveis **a phantasmatibus** (extraídos do **phantasma**) et **in phantasmatibus** (e no **phantasma**). Nosso conhecimento traz sempre a *marca* da nossa experiência, mesmo nas mais altas abstracções de terceiro grau que o espírito pode realizar. Tudo quanto julgamos de certo modo se relaciona ao que sentimos. O que o juízo posteriormente realiza é o que já está de certo modo contido na **dispositio rei (Sachverhalt)**.

A **simplex aprehensio** dá-nos os **accepta**, os **presentata**, que contêm a **determinatio** total do juízo futuro, ou seja o **nexus** entre o sujeito e o predicado.

Essa composição precede à própria **aprehensio**, pois está nos dados sensíveis.

O juízo se dá precisamente ao afirmar ou negar o **nexus**, o **esse**. O juízo surge da **reflexio**.

Não nos esqueçamos, porém, que na **simplex aprehensio**, primeira operação do espírito, há a captação da qüidade dos elementos do juízo, embora não necessàriamente, pois basta a captação do **esse**. Contudo, não se deve pensar, como o fazia Brentano, que o **esse** afirmado em todo juízo seja

actual. O que é necessário é a relação essencial da qüididade à existência, pois é por essa relação que é ela **ens**, que é necessária.

Tudo quanto é, é necessàriamente possível. Tudo quanto não contradiz o ser é necessàriamente possível, como o demonstramos em **Filosofia Concreta.** Antes do homem existir, o homem era necessàriamente possível. Dizer-se, antes do homem, que a natureza humana é racional, seria verdadiro, embora não actual. A verdade pode anteceder a actualidade. O ser actual é necessàriamente verdadeiro, mas o ser possível também o é, embora não actualmente existente. Lògicamente, antes da actualidade, tais juízos eram verdadeiros, depois da actualização são actualmente verdadeiros. Essa distinção entre os juízos é importante e permite compreender muitos matizes lógicos, sobretudo no campo da nossa **dialéctica concreta** (juízos lògicamente verdadeiros, juízos ontològicamente verdadeiros e juízos ônticamente verdadeiros).

Há verdades eternas, portanto. Esta passagem de Tomás de Aquino é valiosa:

"Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud, sit aeternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est. (Portanto, se não houvesse um intelecto eterno, nenhuma verdade seria eterna. Mas porque só o intelecto divino é eterno, só nêle a verdade tem eternidade. Também daí não se segue que qualquer outra coisa seja eterna senão Deus, porque a verdade do intelecto divino é Deus, como se demonstrou mais acima).

O têrmo usado modernamente pelos filósofos **Sachverhalt** significa a representação pura, mas composta, que antecede ao juízo, uma síntese característica de sujeito e predicado, como o serão no juízo que se construirá.

Êste têrmo vem de Brentano e é muito empregado modernamente. Para Tomás de Aquino, a composição dos conceitos do sujeito e do predicado precede ao juízo, já se encontrando dados sensíveis. Julgar e não representar é o resultado de um retôrno crítico sôbre a representação composta. É **esse** que é reconhecido ou rejeitado no juízo. "Nêle, também o **esse** é a existência actual, o "actus mentis", mas — e eis o que separa a sua doutrina da de Brentano e o que previne as conseqüências fatais, — não é necessário que essa existência actual seja visada directa e apenasmente; o juízo pode também afirmar relações puramente essenciais, mas essa afirmação visa sempre, embora indirectamente, à existência actual; ela reconhece sempre que essas relações são "entia", "quibus competit esse"; sempre ela afirma a objectividade do conteúdo da representação" (Hoenen, op. cit., pág. 79).

Se a doutrina lógica de Brentano levou a erros inevitáveis, a posição de Tomás de Aquino, no entanto, os evita e previne com antecedência as tentativas de reforma da Lógica, cujo malôgro é decretado com antecedência, desde que se oponham às condições essenciais da maneira de visualizar o juízo, como o faz o grande aquinatense.

A **Sachverhalt** é uma tradução do **dispositio rei**, que corresponde à composição entre o sujeito e o predicado da proposição. A afirmação ou a negação da conformidade da "dispositio rei", como ela é na coisa e na representação intelectiva, eis o juízo.

Na proposição, o sujeito é tomado materialmente e o predicado, formalmente **(subjectum tenetur materialiter, praedicatum tenetur formaliter).** Tal quer dizer que o predicado é comparado ao sujeito como a forma à matéria. Separados, porém, sujeito e predicado, têm ambos um sentido formal, mas no juízo são êles tomados dêsse modo, ou seja supondo-os de tal modo, sem que se queira afirmar que realmente o sujeito é material e o predicado apenas formal.

A nota da predicação é dada pela cópula **é**, que afirma ou a identidade material das coisas representadas pelo sujeito e pelo predicado; ou afirma a relação de forma a matéria, que a **ratio** do predicado tem para a **ratio** do sujeito, ou afirma o **esse** desta relação, que é a sua função principal.

Deve-se notar, porém, que o predicado toma-se formalmente, sem dúvida, mas se é êle composto de um complemento directo, o têrmo que designa êsse complemento tem uma função material, assim como o sujeito. Mas há casos em que o predicado é tomado materialmente, como se vê nas proposições **per se**, que são aquelas em que a forma do sujeito comporta necessàriamente a forma do predicado, como se vê nas predicações das ciências demonstrativas. Se a causa que liga um predicado ao sujeito está no próprio sujeito, estamos num juízo **per se**, que é aplicado na demonstração.

Nada há de tão contingente que não contenha alguma coisa de necessário. Tomás de Aquino diz na S. Th. I q.80 a.3: ...**nihil enim est adeo contingens, quin in se necessarium habeat,**" (*nada é pois tão contingente que não tenha em si algo necessário*). E exemplifica: Sócrates correr, em si é contingente, mas à **habitudo** do correr é necessário o movimento, portanto é necessário que Sócrates se mova para correr. Verifica-se que não há conexão necessária entre o sujeito e o predicado, mas há uma **interna** ao predicado.

Alguns filósofos têm afirmado que a reflexão filosófica dos escolásticos reduz-se ao seguinte: uma comparação do conteúdo da apreensão com a coisa, e por essa comparação, a conformidade com a coisa seria reconhecida, e assim resultaria o juízo: **ita est in re,** ou **ita non est in re.** Hoenen, na ob. cit., pág. 170, mostra-nos que essa tolice não é dos escolásticos. Pode ter sido exposta por algum filósofo menor, não, porém, pelos luminares da escolástica. O têrmo **comparatio** não significa comparação na acepção que toma êsse têrmo, mas apenas **applicationem ad rem**, aplica-se a representação *à coisa, um pôr-se em relação, como se prova através* de inúmeros textos de Tomás de Aquino. Indica relação, conexão, **pôr-se em relação activa** ou **ter relação** ao passivo, sempre no sentido de **applicatio** e nunca de comparação.

Nosso intelecto conhece o inteligível e intelege o seu próprio inteligir. O mesmo já não se dá com os sentidos que não sentem que sentem, não vemos que vemos, mas apenas vemos. No juízo há, o que é importante salientar, um saber com outro saber, uma consciência, uma ***ciência com***... Ora, essa função intelectiva é outra que a puramente sensitiva, e como acções diversas (formalmente diversas) implicam agentes diversos, o agente da intelecção é distinto do agente da sensação, o que tem servido de prova a favor do princípio espiritual da inteligência humana.

O **intelligire** antecede a inteligência; esta é conhecida pelos seus actos habituais. O juízo realiza-se pela reflexão da inteligência sôbre a sua apreensão. A inteligência descobre a verdade dessa apreensão. A inteligência, na verdade, é inseparàvelmente ligada à natureza do seu acto e esta só pode ser conhecida quando êsse conhecimento acarreta o da intligência. São, portanto, simultâneas; uma não antecede à outra.

Só o necessário é inteligível. O contingente por si mesmo é ininteligível, e só se torna inteligível quando inclui uma relação necessária. É precisamente nesse caso que a especulação sôbre o contingente permite alcançar juízos apodíticos. Por desconhecer êsse aspecto é que Kant chegou às conclusões que apresentou em sua Crítica da Razão Pura em desabono da metafísica.

Segundo Tomás de Aquino, a primeira operação do espírito visa à qüidade (composta ou não), a segunda visa ao **esse.** A **qüididade**, que é inteligível, é **ens et vera.** O **esse** se desvela a uma "**habitudo necessaria**" da "**natura absolute spectata**" (da natureza absolutamente visualizada); é a esta que "**competit esse**" (à qual compete o ser); para o espírito humano essa natureza absoluta tem, com a realização

singular, a prioridade. A função formal da "**ratio subjecti**" (da razão do sujeito) caracteriza a proposição **per se** (aquela *em que o predicado pertence materialmente ao sujeito*); a necessidade do **nexus** formal, com sua inteligibilidade, no **Sachverhalt** que não se firma tem apenas um **nexus** material, pelo menos um **nexus** que não é reconhecido como formal, e finalmente a coincidência do **nexus** formal e da inteligibilidade com a "abstracção formal". Êste é, em suma, o roteiro do juízo em Tomás de Aquino, segundo Hoenen.

Não é algo verdade apenas porque os sentidos nos apresentam dêsse modo, mas porque a inteligência vê a necessidade do laço. Depende, assim, o espírito humano dos sentidos apenas para a recepção da representação. A contribuição dos sentidos é necessária no que não é possível saber sem o seu testemunho. Os sentidos dispõem dos dados sensíveis, não da inteligibilidade que está virtualmente na inteligência, embora fundados nos factos. Nas matemáticas, por exemplo, em certos campos, a inteligência pode prescindir dos sentidos, como prescinde dêles em matéria metafísica.

O que distingue a posição de Tomás de Aquino da de Kant é a seguinte diferença: o primeiro encontra o **esse** sòmente **na** e **após** a inteligência das relações **essenciais**, encontra o **esse** na "qüididade", enquanto Kant está convencido de antemão do **esse da coisa em si**, mas nada sabe de sua **qüididade** e, por isso, nada mais encontra de sua **qüididade.** É o que se verifica na matemática.

Sem o phantasma é impossível ao nosso espírito **intelligire.** É uma tese escolástica universalmente aceita. Contudo, há uma excepção, porque a tese de **nihil est in intelectu quod nos prius fuerit in sensu** refere-se apenas às coisas materiais, pois **ipse intellectus intelligit se per actum suum, qui non est sensui subjectum.** Se realmente nada há no intelectu que não tenha estado primeiramente nos sentidos, refere-se às coisas sensíveis, materiais. Contudo, o intelecto pode inteligir a si mesmo por seu próprio acto, que não é objecto dos sentidos. A própria verdade é um objecto material. Não é um phantasma que é a representação da **veritas ipsa.** *Mas é verdade que se impõe uma conversão ao* **phantasma.** É preciso pô-lo em relação com os corpos sensíveis para que captemos a **veritas ipsa** ou o **intellectus ipse.**

Estabeleceu Aristóteles, quanto ao conhecimento, três teses:

1) uma coisa é inteligível não quando em potência, mas em acto;

2) nós só conhecemos os actos das faculdades do nosso espírito por seus objectos e as faculdades apenas pelos seus actos;

3) e assim como os inteligíveis, o intelecto **intelligit a** si mesmo.

A inteligibilidade do ser é proporcionada ao intelecto. Como todo ser é inteligível, enquanto ser é inteligível pelo nosso intelecto, apesar de suas naturais limitações, o que é o fundamento do **princípio de evidência.**

O inteligível é ser, o ser é inteligível, eis o **princípio de inteligibilidade.**

Contudo, êsse princípio nem sempre foi bem aplicado. Parmênides, que foi o primeiro a enunciá-lo, não pôde aplicá-lo ao **devir,** como Heráclito não o pôde aplicar ao ser. A dificuldade foi fàcilmente resolvida por Aristóteles ao tornar inteligível a heterogeneidade e o devir, pela sua teoria da analogia do ser, e a variabilidade da composição do ser pela descoberta do **dynamei on,** do ser potencial, da potência real subjectiva. Demócrito não pôde aplicá-lo para explicar as qualidades chamadas secundárias e pôs-se a negá-las para salvar o princípio de inteligibilidade. A solução de Demócrito teve seu renascimento em Descartes e Leibnitz. A solução estava na descoberta da intensidade, pois as qualidades secundárias são precisamente as intensivas, que não

podiam explicar-se pela concepção extensista dominante entre aquêles filósofos. Não se podia reduzir as qualidades secundárias a meros movimentos irregulares e vibrações, porque além disso êles têm um aspecto importante, que são os factôres intensivos. Tomás de Aquino estabeleceu a realidade das quantidades puramente intensivas que não são geométricas, e pôde abrir as portas da Filosofia para as mais sérias explicações em favor da ciência moderna.

Outra dificuldade surgiu na concepção do extenso que implicava o **continuum.** O princípio de inteligibilidade parecia não poder aplicar-se aqui e houve um movimento para negar não só o **continuum** mas a própria extensão. No entanto, a teoria do ser potencial de Aristóteles já havia resolvido êsse problema que tantos filósofos desconheciam e entre êles Kant que, modernamente, retornou com uma velha antinomia já devidamente solucionada, um pseudo-problema (Vide nossa "As Três Críticas de Kant").

Fundados nas incertezas de Heisenberg, na "relação de inexactidão", que afirma, pela teoria da relatividade, que a coincidência temporal de dois acontecimentos distantes um do outro não pode ser medida exactamente, permitiu aos neo-positivistas uma falsa aplicação do princípio de inteligibilidade. Tudo quanto não é mensurável é ininteligível, afirmam. Conseqüentemente, há coisas quantitativas que não podem ser conhecidas intelectualmente. Neste caso, não são elas sêres, porque são ininteligíveis. Êsse argumento não considera senão uma deficiência da experimentação humana, e não a inteligibilidade das coisas, mas em todo caso serve suficientemente para mostrar em que estado está o pensamento humano.

Para que o movimento seja inteligível, é mister uma outra coisa que o móvel, que é a sua causa activa. Por isso, o princípio de causalidade decorre do princípio de inteligibilidade: **omne quod movetur ab alio movetur** (o que se move, por outro é movido). Hoenen chama a atenção que é **ab alio** e não **ab aliquo** (de alguma coisa), o que vem responder também à pergunta de Hume, que tantas vêzes tem sido repetida por filósofos modernos: como uma coisa pode provar a existência de outra? A resposta pode ser dada por outras vias que não apenas pelo princípio de inteligibilidade.

* * *

O **judicium sensus** (o juízo dos sentidos) não é um verdadeiro juízo. O juízo relaciona-se ao **esse**, enquanto a apreensão relaciona-se à qüididade. O que é próprio do juízo é o **ita est** ao reconhecer a **ratio entis** (a razão do ser). Ora, os sentidos não nos dão a **razão do ser**, a **intentio entis.**